يوسف سمرين

نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود



نظرية
ابن تيمية
في
المعرفة والوجود

يوسف محمد يوسف سمرين

الطبعة الأولى ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

ⓒ مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع، ١٤٤١هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

سمرين، يوسف محمد يوسف

نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود. / يوسف محمد يوسف

سمرين .- الرياض ، ١٤٤١هـ
٥٧٤ ص ؛ ١٧×٢٤سم

ردمك: ١ - ٠ - ٩١٣٨٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ -الوجودية ٢ -الفلسفة الاسلامية

٣ -ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم أ. العنوان

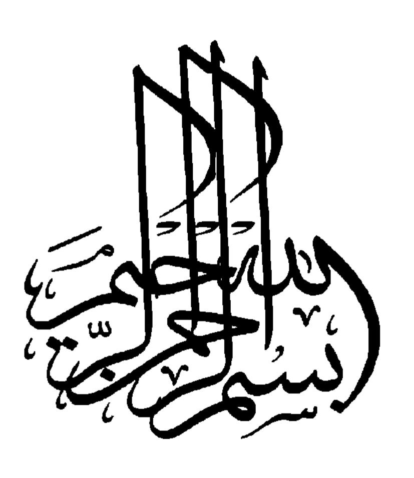
ردمك: ١ - ٠ - ٩١٣٨٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨

ديوي ٣, ١٨٩ ١٤٤١/٣٥٧٠

رقم الإيداع: ١٤٤١/٣٥٧٠
ردمك: ١ - ٠ - ٩١٣٨٥ - ٦٠٣ - ٩٧٨

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز الفكر الغربي، وإنما عن وجهة نظر المؤلف.

تصميم الغلاف: كريم بن منصور


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات



المقدمة

إن التجديد الفكري امتدادٌ لتراكم معرفي سابق. إن فيه عودةً إلى الماضي وعدم التوقف عنده بل البناء عليه، وهو ما كان يشغل الكثير من الفلاسفة. على سبيل المثال، كان مارتن هايدجر يقول بوصفه أوروبيًّا: «التحول لا يمكن أن يحدث بتبني بوذية الزِّن، أو أي تجارب حصلت في الشرق. إن تحول الفكر بحاجة إلى مساعدة الموروث الأوربي، أو مكتسبه الجديد. **إن الفكر لا يتغير إلا من فكرٍ له نفس المصدر، ونفس الهدف**»[1].

ويتحدث عن مسيرته في الفلسفة، فيقول: «كلُّ العمل الذي قمتُ به في دروسي خلال الثلاثين سنة الأخيرة لم يكن بالأساس سوى تفسير للفلسفة الغربية، والصعود إلى الانطلاق بالنسبة لتاريخ الفكر، والصبر الذي علينا أن نتحلى به في التفكير حول المسائل التي لم تصبح بعدُ قضيةً منذ الفلسفة الإغريقية، **وكل هذا لا يعني الانسلاخ عن الموروث**»[2].

وهذا ما لا يستسيغه كثيرون رفعوا لواء التجديد مبتدئين بدعوى الانسلاخ عن التراث الإسلامي، فرددوا كلام خصوم هذا التراث أو من لم يفهموه على أقل تقدير، لحواجز عديدة، وعوامل كثيرة، فصار هؤلاء المجددون بدعواهم يساهمون في إعاقة التجديد أكثر من تطبيق ما رفعوه من شعارات، وغدت تجديداتهم المزعومة غشاوة إضافية تمنع رؤية الحقائق كما هي عليه، فهي تجديدات مستوردة منقطعة عن جذورهم وجذورها.

كان لا بد من الرجوع إلى التراث الإسلامي لمن رام التجديد فيما ينبغي أن يكون من امتداده، ويلمع اسم **أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية** بشكل لافت في هذا التراث، حيث لا يزال يشغل حيزًا كبيرًا من النقاش والجدال في هذا العصر، كما لو كان قد فارق الدنيا قريبًا، وهو الذي توفي في القرن الثامن الهجري. وما يكاد يخبو

(١) قريبًا من هايدغر، مارتن هايدغر وآخرون، ترجمة: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م، ص٤٢.

(٢) قريبًا من هايدغر، ص٤٠.

ذكره في باب، حتى يُحيا في باب آخر، ثم لا يلبث أن يعود إلى الظهور مرارًا في مختلف الأبواب، سواء في العلوم الشرعية المتنوعة، أو المباحث الفلسفية المختلفة.

وما بين موافق ومعارض، كان تراث ابن تيمية يؤكد مرارًا على أنه لا يمكن تجاوزه بالقفز عنه من الباحثين في التراث الإسلامي، فكان لا بد أن يُصغوا طويلًا لما قاله. وقد دخلت العديد من المصنفات في نفق تقييم شخصه، بشكل أكبر من تصوير مقالاته، حتى لمح المستشرق جولدتسيهر دوران العديد من المؤلفات حول هذا فقال: «قد سيق من محاكمة دينية إلى أخرى حتى مات في السجن سنة ١٣٢٨م، وكانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة، وهي معرفة إذا كان ابن تيمية زنديقًا أو منافحًا أمينًا عن السنة»[(١)].

في غمرة هذا الجدال، كان يخفت التعرض لفهم مقالات ابن تيمية وتصوير ما الذي أراده، وهو ما لا يقوم مقامه توسيع الثناء، أو بلاغة هجاء، إذ يسهل معارضة هذا بذاك، ولا يبقى سوى الحاجة الملحَّة إلى فهم مقالاته. وفي تراثه الضخم كان مبحث نظرية المعرفة، ونظرية الوجود من أهم ما ينبغي دراسته وفهمه وتصويره للباحثين والدارسين لابن تيمية، وللتراث الإسلامي عمومًا. وكنت قد تعرضت لجزء من نظرته في هذا في رسالة صغيرة وهي (موقف ابن تيمية من المعرفة القبْلية)[(٢)]، إلا أنها كانت جزءًا من كل، فبقيَت الحاجة ملحّة إلى خروج هذا الكتاب.

لم يكن ما سطره ابن تيمية محصورًا في إطار ضيق، بل كان يشكل نظرية كبرى في تقييم ما وصله من التراث السابق عليه، وتنخيله بالنقد، والتحليل، والدراسات المقارنة، على صعيد تاريخ الأفكار ولوازمها وتنقُّلها بين الأمم والفرق، فما قدمه من دراسات واسعة، ينبئ عن تَأَهُّله ليكون موضع اهتمامٍ إنساني مشترك، فيما يخص المباحث الدينية والفلسفية والكلامية.

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، إجناس جولدتسيهر، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، ص٢٦٥.

(٢) قدمت لنيل درجة الماجستير في الفلسفة في جامعة القدس، في أواخر عام ٢٠١٧م، وحازت على جائزة جامعة القدس لأفضل رسالة ماجستير في كلية الآداب عام ٢٠١٩، عن العام الأكاديمي ٢٠١٧-٢٠١٨.

إن تراثه في نظريته مدخلٌ وصِلة؛ مدخل إلى التراث الإسلامي السابق عليه بنظرة نقدية تقييمية، وصلة بين ذلك التراث كما تمثله ابن تيمية، وبين التراث الإنساني بمجمله، تلك النظرية التي تم تجاهلها في كثير من الأحيان، أو عدمُ فهمها تحت زخم المواقف المبثوثة بين الممجد والرافض، فكان البيان ضروريًّا لفهمه، وتصوير موقعه للإفادة منه.

«إن ما يجعل من المرء رجل علم ليس تملُّكه للمعرفة وللحقيقة التي لا تتزعزع، وإنما بحثه الدؤوب والنقّاد من دون مراعاة لأحد عن الحقيقة»[1]، وفي هذا الإطار لم يكن ممكنًا التعرض لتصوير نظرية ابن تيمية في المعرفة والوجود دون النقد للأطروحات المخالفة في تصويره، وبيان ما حوته من أخطاء، جعلها تتعثر في منهجية قراءته، فكانت نتائجها مجانبة للصواب.

ولم يكن هذا ممكنًا دون التتبع التاريخي للأفكار التي نقدها ابن تيمية، وتتبع نتائجها التي تنبأ بلوازمها، فجرَتْ دراسة تلك النتائج في فلسفات مختلفة الظروف، إلا أنها احتكمت لأصول فلسفية متقاربة، كما لم يفت التنبيه للعوائق التي حالت دون تصوير مقالات ابن تيمية، وتحليلها، وردها إلى أصولها ونقدها.

ولقد حرصتُ على تجنب العناوين الشكلية، التي تزج بافتراضات سابقة في البحث، أو البدء بتعريفات غير مسلمّة تحتاج إلى برهنة بدل الانطلاق منها كمقدمات، فجرى التسلسل في بناء تصوير نظرية ابن تيمية، والحفر في جذور المقالات، وبالتفاعل بين مقالات ابن تيمية ومختلف فصول هذا الكتاب المتنوعة يتبلور المقصد منه.

يوسف سمرين

---

(١) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة وتقديم: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى: شباط (فبراير) ٢٠٠٦م، ص٣٠٠.

اجتياح الفلسفة

كانت الخلافات الكلامية تشتد بين الفرق الإسلامية، فمن الخوارج الذين رأى أغلبهم أن الكبائر كفر مخرج من الملة[١]، إلى المعتزلة الذين قالوا بالمنزلة بين المنزلتين: أي إن صاحب الكبيرة فاسق لا هو مؤمن ولا هو كافر[٢]، إلى الشيعة التي تجهد لإثبات الإمامة بالنص، على خلافاتهم الداخلية في تعيين سلسلة الأئمة وتحديد مقالاتهم التي يجب اتباعها[٣]، إلى غير ذلك من الفرق والمقالات.

لقد كان دخول الفلسفة المترجمة يلاقي ظروفًا موضوعية لقبولها وانتشارها، وتوزعها على الفرق الكلامية بدرجات تأثر متفاوتة قدرًا وزمنًا؛ فلقد وجدتْ الفرقُ سلاحًا نظريًّا تقاتل به خصومها بغير الطرق التقليدية، وتتشكل عليها كثير من المقالات المتنوعة باتساق أكبر على الصعيد النظري.

كانت الكتب المترجمة عديدة مختلفة، تتفاوت في الدقة، كذلك في ثبوت نسبتها إلى أصحابها، وكان أهمها وأبعدها أثرًا كتب أرسطو. ومما ترجم له: العبارة، تحليل القياس، النفس، أجزاء من (ما وراء الطبيعة)، المقولات، الطبيعة، الأخلاق، الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للإسكندر الأفروديسي، وفرفوريوس، وتيمستيوس، وأمّينوس، البرهان، الشعر، الحس والمحسوس، شرح الأفروديسي على الكتاب الأول من كتاب الطبيعة، السوفسطيقا، والبوطيقا، وغيرها[٤].

---

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ج١، ص١٦٨.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، حققها: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص ١٦١.

(٣) فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، وسعد بن عبد الله القمي، حققه: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص ٢٩ وما يليها.

(٤) مقدمة أحمد لطفي السيد لكتاب: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة-مصر، ج١، ص٤٥.

إلا أن بعض الكتب نسبت إليه خطأ، «ومن أشهر الكتب التي نسبت خطأ إلى أرسطو (كتاب الربوبية لأرسطو) أو (أثولوجيا أرسطوطاليس) وهو في الواقع مستوحى من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين»[1]، كذلك كتاب (السماء والعالم) فـ«فيه أفكار رواقية»[2]، و(مختصر كتاب العلل) و(التفاحة) وكتاب (سر الأسرار)[3].

هذه الكتب المنحولة كان لها أثر كبير في تصورهم لأرسطو، فلقد «أدخلوا في فلسفته عناصر غريبة عنها، أكثرها أفلاطوني ممزوج بمذهب فيثاغورس، أو أفلاطوني محدث، ونسبوا إليه كتبًا كثيرة كتبها الإغريق بعده»[4].

وكانت واحدة من أهم الأفكار التي ستنتشر، مقولة أرسطو بـ«إثبات محرك أول غير متحرك، تتحرك به سائر الأشياء، وهو أزلي أبدي، باق، قديم»[5]، وذلك بأن الموجودات منها ما «يتحرك ويسكن، أي قابل للحركة»[6]، والحركة عند أرسطو «تشمل أي تغيّر، حتى تحول الجوهر من العدم إلى الوجود»[7]، و«السلسلة تنتهي ضرورة إلى محرك لا يتحرك، وإلا لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية به وعندها يرتفع المحرك الأول وبارتفاعه ترتفع الحركة أصلًا»[8].

كانت هذه الفكرة طريقًا عقليًّا بنظر من تلقوها، وعبَّروا عنها بصيغ مختلفة لإثبات وجود الله عز وجل، فسيتم التعبير عن مضمونها بعبارات متنوعة، والمؤدى يدور حول هذه الفكرة الأرسطية.

---

(١) من مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ص٦٣.

(٢) من مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص٢٧.

(٣) نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٥م، ص ٧.

(٤) من مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص٦١، باختصار.

(٥) ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م، ص٢٧.

(٦) أرسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٥٨م، ص٢١.

(٧) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٢١.

(٨) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص ٩٥.

سيعبر عنها الغزالي مثلًا بقوله: «الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، ما من ساكن إلا والعقل قاضٍ بجواز حركته، وتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية، وما تسلسل لم يتحصل، أو ينتهي إلى محدِث قديم هو الأول، وذلك هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم»[1].

وما ذكره أرسطو من عدم حركة المحرك الأول، سيعبر عنه بأنه «لا يتطرق إليه سمات الحدوث»[2]، فإن أرسطو بنى سلسلته على وجود محرك (مغيِّر) لكل متغير؛ فالحركة عنده عامة تشمل «النُّقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة»[3]، وقد أدرك الغزالي أن «كل تغيّر عندهم يسمى حركة»[4]، فلو أثبت أي تغير للمحرك الأول لعاد الأمر مرة أخرى حلقةً إضافية في السلسلة نفسها، ولزم مغيرٌ لهذا التغير إلى أن يصل الأمر إلى محرك لا يتغير، بعبارة أخرى: «واجب الوجود يستحيل أن يتغير، لأن التغير عبارة عن حدوث صفة فيه لم تكن، وكل حادث يفتقر إلى سبب، ويستحيل أن يكون غيره»[5].

وهذا أبو بكر بن العربي يقول بعد ذكره تعريف الغزالي للحركة: «كل تغير عندهم حركة، **فهذا اصطلاح أحذر أن يبنى معهم عليه حكم**»[6]، إلا أنه يقول في موضع آخر: «**نقول: لا بد من محرِّك لم يتحرَّك ولا يتحرك**، وحينئذٍ، يصح أن يكون أصلًا للمحركات المتحركات»[7]، ويقول: «**لا يصدر التغيير إلا ممن لا يتغير**»[8]، فقد «كان موجودًا قبل

(١) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعراقي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص١٢٤، ١٢٥، باختصار.

(٢) إحياء علوم الدين، ص١٢٦.

(٣) كتاب النفس، أرسطوطاليس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: ١٩٤٩م، ص ١٨.

(٤) معيار العلم، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص٣٠٣.

(٥) مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، حققه وقدم له: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق- سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص١٠٨.

(٦) النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، أبو بكر بن عربي، تحقيق: عمار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ص١٣٧.

(٧) النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص١٢٥.

(٨) النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص١٣٠.

إيجاده العالم كله، على اختلاف أصنافه، ثم خلقه مثنى وفرادى، **فلم تتغير له صفة، ولا حدثت له إضافة محدثة**»[1]، ويقول عبد الله اليافعي: «**كان ولا مكان فهو الآن على ما عليه كان**»[2].

هذه المقالة تناقلها كثير من الناس بالتسليم، وصارت تدرّس في كتب العقائد، وامتدت إلى تأويل كثيرٍ من الصفات الواردة في الكتاب والسنة بحجة الامتناع العقلي، وامتد أثرها إلى بحوث القدر وغيرها، حتى سلمها الغزالي الذي انتصب للرد على الفلسفة الأرسطية بصورتها التي قُدّمت فيها بعد الترجمة، وبذا كانوا يتحركون وفق قواعد تلك الفلسفة التي هبوا لنقدها. كتب الغزالي في (تهافت الفلاسفة): «**غرضهم نفي التغير وهذا متفق عليه**»[3].

كانت الفلسفة الأرسطية بما لفها من فلسفات تجتاح الفرق الإسلامية، إلى أن وصل الأمر إلى إيجاب منطق أرسطو، فالغزالي الذي يصف أسس هذا المنطق بـ«القسطاس المستقيم» وكتب تحت هذا العنوان كتابًا يشرح فيه توفيقه بين أسس منطق أرسطو والنصوص الشرعية[4]، قد جعل في مقدمة كتابه (المستصفى من علم الأصول) مقدمة منطقية قال بأنها: «**مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا**»[5]، وهي المقدمة التي سيمتد أثرها بعده، فسيجعل ابن قدامة مقدمةً منطقيةً لكتابه (روضة الناظر) في أصول الحنابلة مستمَدة من كتاب المستصفى[6].

---

(١) النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص٢١٥.

(٢) روض الرياحين في حكايات الصالحين، عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني ثم المكي، تحقيق: محمد عزت، المكتبة التوفيقية، ص٤١٦.

(٣) تهافت الفلاسفة، محمد الغزالي (أبو حامد)، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص١٥٣.

(٤) طبع ضمن مجموعة رسائل الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهر-مصر، ص١٩٤.

(٥) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ج١، ص٢٠.

(٦) روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، اعتنى به: محمد مِرابي، مؤسسة الرسالة، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص ٢٩.

كذلك كانت هناك محاولات للجمع بين الفلسفات المترجمة، فألف أبو نصر الفارابي كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين) ليوفق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو، مع اعتماده على كتب منحولة على أرسطو مثل (أثولوجيا) «ليثبت أن أرسطو قال بحدوث العالم، فيتكلف البرهان على أن أرسطو قال بالحدوث وهذا خلاف ما قاله أرسطو»[١]، وكان موقف الفارابي قائمًا على أساس اعتقاده بـ«وحدة الفلسفة»[٢]، فسعى إلى الجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو رغم ما بينهما من خلاف.

إن «الفارابي في توفيقه كان باطنيّ النزعة، وباطنيّ الهدف، فقد عمل على التقريب بين النظريات، ورأى أن المذاهب واحدة في باطنها، واحدة في حقيقتها، وعمد إلى جعل التأويل مفتاح كل صعوبة، وتقلب بين الأفلاطونيّة والأرسطية، فكان تارةً أفلاطونيًّا يجر إليه أرسطو، وكان تارةً أخرى أرسطيًّا يجر إليه أفلاطون، ومر على بعض العقبات مرّ الكرام وكأننا به لا يعيرها اهتمامه، ولا يريد أن ينبّه لها القارئ، وكل ما يريد هو لفت النظر إلى أن الخلافات لا تعدو الظاهر، وكأنه ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو نظره إلى سلسلة من الأئمة المعصومين، ولهذا ينزه أفلاطون وأرسطو عن إمكان الوقوع في الخطأ»[٣].

ألف الغزالي كتابه (تهافت الفلاسفة) لإيقاف ما يمكن من هذا الاجتياح الذي ساهم هو بشيء منه. وكان مما قاله في كتابه: «نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذا سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيدًا بحق»[٤]، فإلى هذه الحال وصل الأمر بمن ينهض لدحر الفلسفة الأرسطية وما لفها، مجرد اعتراضات بقطع النظر عما تمهد له، فهو لم يمهد لترسانة مضادة أمام تلك الفلسفة، مع اعترافه بضرورة المنهج الموحد لدحر الباطل، دون الاعتراضات غير

(١) مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب: الجمع بين رأي الحكيمين، ص٧٦.

(٢) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، دار الجيل، بيروت –لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م، ج ٢، ص١٠٥.

(٣) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، ج٢، ص١٠٦، بتصرف يسير.

(٤) تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، ص١٢٦.

المتسقة، فيقول: «ضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقة، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقة، وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل»[1].

ويقول في موضع آخر: «قد يظن أن فائدته [يعني الكلام] كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدّث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة، وبعد التغلل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود»[2].

---

(١) تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، ص٤٧.

(٢) قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، عالم الكتب، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٠١.



رفض الفلسفة

كان من تبعات ظهور كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) التسويق لنتيجة مفادها أنه قد تم القضاء على دَوْر الفلاسفة؛ فلم يعد من حاجة إليهم، فقد بيّن «حجّة الإسلام» تهافت أهلها، وفي مقدمة كتاب الغزالي بيّن الفلاسفةَ المقصودين بالتهافت المذكور، فقال: «المترجمون لكلام رسطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل مُحوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضًا نزاعًا بينهم، وأقومهم بالنقل والتحقيق في المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما»[1].

وهذا يبين إلى أي حد ارتبط مصطلح الفلاسفة بأرسطو وأتباعه في ذلك الوقت، وكم هي تلك الكتب التي تصنع بعناوينها نتائج أكبر من مضمونها، فلا عجب إن وجد من يُعلن بطلان الفلسفة، وتهافت أهلها بمجرد ما حفظه من عنوان كتاب الغزالي هذا، دون أن يطالعه، أو يعرف عدد صفحاته، فإن «الناس يتصورون المشهور بل ويتحدثون عنه، لا كما هو في نفسه، بل كما تنتجه الشهرة»[2].

ورغم كتابة ابن رشد (تهافت التهافت) ونقده فيه لقلة اطلاع الغزالي فقال: «لم ينظر الرجل-أي الغزالي-إلا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة»[3]، إلا أنه لم يُرجع تلك الصورة التي نال منها الغزالي كما كانت، ورغم حسه النقدي الذي يظهر في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) إلا أن انتصاره لكثير من المسائل الأرسطية التي نقدها الغزالي أضعف أثر رده.

ولقد عبر ابن الصلاح عن رفضه للفلسفة بقوله: «الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن

(١) تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، ص٤٥.
(٢) من مقدمة محمد عابد الجابري لكتاب: تهافت التهافت، انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار، لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى آب/ أغسطس ١٩٩٨م، ص١٩.
(٣) تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم: الجابري، ص٣٠٠.

الشريعة، أما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع»[1].

ويقول السيوطي: «أما المنطق وعلوم الفلسفة فلم أشتغل بها، لأنها حرام كما ذكر النووي وغيره، ولو كانت مباحة لم أؤثرها على علوم الدين»[2].

ومما قاله بعض أهل الأدب في الفلسفة: «كلامٌ مُترجَم، وعلمٌ مُرجَّم، بعيد مداه، قليلٌ جدواه، مخوف على صاحبه بطش الملوك وعداوة العامة»[3].

لقد أثّر الموقف الرافض في الناس إلى درجة تحرجهم من اسم الفلسفة. ومما ينسب إلى السلطان عبد الحميد الثاني أنه قال: «عندما أمرتُ بتدريس الفلسفة في مدرسة (ملكية شاهانه) تمرد الطلاب جميعهم وقالوا: يريدون أن يجعلونا كفارًا، ولكني كنت أعرف أن الكفر ليس في العلم ولكنه في الجهل، وتمسكتُ بتدريس الفلسفة، ودرسوها مع تعديل في الاسم، غيرنا الاسم إلى (الحكمة)»[4]، وهذا يبين ما ساد من ارتباطٍ ذهني بين اسم الفلسفة والكفر.

إن رفض الفلسفة بمجملها يعبر عنه الذهبي بقوله: «الحكمة الفلسفية ما يَنظر فيها من يرجَى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه، **فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق**، لكنَّ ضلال من لم يدرِ ما جاءت به الرسل بالفلسفة أشد من ضلال من علم شيئًا من الإسلام، فواغوثاه بالله! إذا كان الذين انتدبوا للرد على الفلاسفة قد حاروا، ولحقتهم كسفة، فما الظن بالمردود عليهم؟! **وما دواء هذه العلوم**

---

(١) فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ومعه ادب المفتي والمستفتي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج١، ص٢٠٩-٢٠٨، باختصار.

(٢) التحدث بنعمة الله، عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، تحقيق: اليزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، مصر، ص١٣٨.

(٣) تحسين القبيح وتقبيح الحسن، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: شاكر العاشور، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص٧٩، وقد قال الثعالبي في بداية ما ينقله: «مما ينسب إلى الجاحظ في ذم العلوم، وهو منحول إياه، موضوع على لسانه».

(٤) مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم وترجمة: محمد حرب، دار القلم-دمشق، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص١٦٣.

إلا الحرق، والإعدام من الوجود، والأخذ على أيدي القائلين بها بما يردعهم، **إذ الدين** ما زال كاملًا حتى عُرِّبتْ هذه الكتب، ونظر فيها المسلمون»[١].

فهذا النص يبيّن طريقة الذهبي في معالجة أمر الفلسفة التي وجدها مرتعًا للضلالة؛ إنه إحراق كتبها وإعدامها من الوجود، وليس في إقامة صرح فلسفي مضاد للفلسفة المخالفة، ومع تسجيل حوادث إحراق لكتب فلسفية[٢]، إلا أن هذا لم يمنع الفلسفة الأرسطية من البقاء والنفوذ.

لقد كان موقف الذهبي من الفلسفة عامًّا لا يلتفت إلى تلك المسائل الفلسفية المخالفة بعين ناقدة تعارضها بلغة فلسفية مضادة، ولن يكون ابن تيمية الذي «**نظر في علم الكلام والفلسفة، وبرز في ذلك على أهله**»[٣] في مأمن من نقد الذهبي في رسالته (زغل العلم) التي ألّفها لأول مرة في آخر حياة ابن تيمية[٤]، وعدّل فيها عند وفاة ابن تيمية بإضافة الترحُّم عند ذكر اسمه[٥]. يقول الذهبي:

«تقي الدين ابن تيمية **رحمه الله تعالى**، وقد رأيت ما آل إليه أمره ... وقد كان قبل ذلك على طريق السلف، ثم صار بعد ذلك على ألوان، فعند جماعة من العلماء هو دجال أفاك كافر، وعند آخرين من **عقلاء الأفاضل هو مبتدع فاضل بارع**، وعند آخرين هو مظلم الأمر مكسوف، وعند عوام أصحابه هو حامي حوزة الدين»[٦]، وفي طبعة

(١) بيان زغل العلم، الذهبي، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد (أبو الفضل القونوي)، دار الميمنة، سورية — دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠١٣م، ص٨٩. ورسالة: (زغل العلم) ثابتة عن الذهبي، وهي مختلفة عن رسالة أخرى نسبت إليه وهي المعروفة بـ(النصيحة الذهبية)، وهي التي طعن في ثبوتها غيرُ واحد، فقد طعن فيها بكر أبو زيد، انظر: التوضيح الجلي في الرد على النصيحة الذهبية المنحولة على الإمام الذهبي، محمد بن إبراهيم الشيباني، منشورات مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م-١٤١٣هـ ص٧، أما كتاب (زغل العلم) فقد سلّم بكر أبو زيد بثبوته، واقتبس عنه، انظر: تصحيح الدعاء، بكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص٢٦٨.

(٢) انظر: حرق الكتب في التراث العربي، ناصر الحزيمي، منشورات الجمل، ص٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٨.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض—المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٥ م، ج ٤، ص ٤٩٤.

(٤) انظر كلام محمد بن عبد الله أحمد محقق كتاب: بيان زغل العلم، ص١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص١٩.

(٦) بيان زغل العلم، الذهبي، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد، ص٨٧.

أخرى للرسالة نفسها عند هذا الموضع: «وقد كان قبل أن يدخل هذه الصناعة منوَّرًا مضيئًا على محياه سيما السلف»(١).

ومن الأمور التي نقدها الذهبي على ابن تيمية إقدامه على إطلاق عبارات لم يطلقها الأولون وهاب عنها الآخرون، وهذا اتساق منه مع موقفه الرافض للفلسفة عمومًا، فقال: «**أطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا، وجسر هو عليها**»(٢). هذا الموقف من العبارات التي يرى أنها محدثة، كان حاضرًا في تشكيكه بثبوت كتاب (الرد على الجهمية) عن أحمد بن حنبل، فقال: «الرجل كان تقيًا ورعًا **لا يتفوه بمثل ذلك،** ولعله قاله»(٣)، ومع كثرة ثنائه على ابن تيمية فإنه يقول: «**مع أني مخالف له في مسائل أصلية وفرعية**»(٤).

وفي ترجمته لسيف الدين الآمدي يبين الذهبي كيف تعامل مع نقد ابن تيمية عليه، يقول: «قال لي شيخنا ابن تيمية: يغلب على الآمدي الحيرة والوقف، حتى إنه أورد على نفسه سؤالًا في تسلسل العلل، وزعم أنه لا يعرف عنه جوابًا، وبنى إثبات الصانع على ذلك، **فلا يقرر في كتبه إثبات الصانع، ولا حدوث العالم، ولا وحدانية الله، ولا النبوات، ولا شيئًا من الأصول الكبار.**

قلت: هذا يدل على كمال ذهنه، إذ تقرير ذلك بالنظر لا ينهض، وإنما ينهض بالكتاب والسنة وبكلٍّ قد كان السيف غاية، **ومعرفته بالمعقول نهاية**، وكان الفضلاء يزدحمون في حلقته»(٥).

فابن تيمية ينقد أسس الآمدي العقلية، التي سارت في فلك الأرسطية وما لفها، ويبين الخلل في تلك المسلمات في عصر كان إطلاق «العقل» فيه مرادفًا لـ«عقل

---

(١) زغل العلم، الذهبي، تحقيق: محمد ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية، ص٤٣.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج٤، ص٥٠٥.

(٣) سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، حقق هذا الجزء: بشار عواد معروف، محيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج ١١، ص٢٨٧.

(٤) ثلاث تراجم نفيسة لأئمة أعلام من كتاب ذيل تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق وتعليق: محمد بن ناصر العجمي، دار ابن الأثير، الكويت – الجهراء، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م، ص٢٦.

(٥) سير أعلام النبلاء، ج٢٢، ص٣٦٦.

أرسطو» وما تم تلفيقه معه من فلسفات يونانية، ولا ينقد ابن تيمية أصل البحث العقلي. ولكن الذهبي يجعل في هذا النقد بيانًا لكمال ذهن الآمدي، فقد بلغ في نظره النهايةَ في معرفة المعقول، على أن تلميذ الذهبي عبد الوهاب السبكي يرى بأن الذهبي لم يكن يدري شيئًا من المعقول[1].

ويظهر هنا **تسليم الذهبي بالعقل الذي تحدث باسمه الآمدي** وغيره من المتكلمين، إلا أنه يبين أن هذا العقل لا يستقل بالنظر، بل يحتاج إلى الكتاب والسنة؛ الأمر الذي يخالفه فيه ابن تيمية إذ لا يَعتبر مسلمات الآمدي وغيره من المتكلمين متفَقًا عليها، ولا هي من صحيح العقليات، ولو أنهم سلكوا غيرها لكانت النتائج مختلفة عما وصلوا إليه، الأمر الذي سيأتي بيانه فيما بعد.

هذا التسليم يجعل الذهبي يعمم حكمه السابق عن الفلسفة «**هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق**» ليصف أي تصوير لدرء تعارض العقل والنقل بأنه مجرد تلفيق، فيقول: «إن برعتَ في الأصول وتوابعها، من المنطق، والحكمة، وآراء الأوائل، ومحارات العقول، واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنة، وأصول السلف، **ولفقت بين العقل والنقل**، فما أظنك تبلغ في ذلك رتبة الشيخ تقي الدين ابن تيمية، رحمه الله تعالى، **وقد رأيتَ ما آل إليه أمره**، من الإلزامات الباطلة، والهَجم القبيح عليه، **وقد كان قبل ذلك على طريق السلف ثم بعد ذلك صار على ألوان** ....»[2].

هذا الموقف الرافض للفلسفة، لم يكن حكرًا على الذهبي، بل شمل طوائف من أهل الحديث والفقه. وفي رسالة عماد الدين الواسطي: «**طوائف من أئمة أهل الحديث** وحفاظهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، **ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة**»[3]، وهو ما سيكون له صداه بعد ابن تيمية.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى: ١٣٨٣ هـ-١٩٦٤م، ج٢، ص٢٥.

(٢) بيان زغل العلم، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد، ص٨٦-٨٧.

(٣) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج٤، ص٥٠٥.

يقول الألباني: «**كم كنا نود أنْ لا يلج ابن تيمية رحمه الله هذا المولج، لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه**»[1]. وموقف الألباني هذا كبير الشبه بموقف الذهبي، فيقول: «ابن تيمية دخل في موضوع أشبه ما يكون بالفلسفة. كلام ابن تيمية ينقسم إلى قسمين - **فيما أفهم**: قسم يمشي مع الشرع في حدود فهمنا، **وقسم يمشي مع الفلسفة التي لا تعقل**»[2].

ويبين في موقف متماهٍ مع موقف الذهبي أن الخلل إنما يكون بتحكيم العقل، فيقول: «الرجوع إلى **العقل أمر مضطرب لا ضابط له** والواقع يؤكد ذلك، لأن علماء الكلام وهذه الفرق الإسلامية ما ضلت إلا بسبب تحكيمها لعقولها وإعراضها عن كتاب ربها وسنة نبيها ﷺ»[3].

وهناك **اتجاهٌ** تفهَّمَ دوافع ابن تيمية في دخوله في الفلسفة والكلام، لكنه نأى بنفسه عن الدخول فيما دخل فيه ابن تيمية. يتحدث سعيد القحطاني عن دروس ابن باز ويسمي الكتب التي كانت تقرأ عليه، فيقول: «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، قرأ فيه د. عبد العزيز المشعل في المجلدات الأولى، وأذكر أن سماحة الشيخ أمره أن **يقفز عن بعض المجلدات الأولى، وقال: القراءة في كلام أهل الكلام تمرض القلب، وابن تيمية رحمه الله احتاج لذلك للرد على أهل الكلام**»[4]، وهذا يبين شيئًا من آثار موقف السابقين، إلا أنه يقدم اعتذاره عن ابن تيمية بأنه احتاج إلى ذلك، ولا يتابعه في هذا لعدم الحاجة بنظره.

ويصرح عبد الحليم محمود برفضه للفلسفة فيقول: «يمكن أن يقال بيقين: إن الفلسفة لا رأي لها، إنها لا رأي لها في أية مسألة من المسائل الجزئية، وهي لا رأي

---

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ج١، ص ٢٥٨.

(٢) سؤالات علي الحلبي لشيخه محمد ناصر الدين الألباني، دار عبد الله بو بكر بركات للنشر والتوزيع، ج١، ص١٤٤.

(٣) سؤالات علي الحلبي لشيخه محمد ناصر الدين الألباني، ج١، ص١٢١.

(٤) سؤالات ابن وهف لعبد العزيز ابن باز، تقييد: سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الناشر: المكتب التعاوني للدعوة وتوعية الجالية بالربوة، ص٥٠-٥١.

لها في أي موضوع من الموضوعات الكلية»[1]. ويقول محمود الإستانبولي: «الإسلام حرب على كل فلسفة»[2].

وفي موقف بسياق مختلف، نقد تقي الدين السبكي كتاب (منهاج السنة) الذي رد فيه ابن تيمية على ابن المطهر الحلي، بمنظومة قال فيها:

ولابـــن تـيـمـيـةٍ ردٌّ عـلـيـه وفَـى
بمقصد الــرد واسـتـيـفـاء أضـرُبـه

لـكـنـه خـلـط الـحـق الـمـبـيـن بما
يـشـوبـه كـــدرٌ فـــي صـفـو مـشـربـه

يـحـاول الـحـشـوَ أنـى كـان فـهـو له
حـثـيـثُ سـيـرٍ بـشـرقٍ أو بمغربه

يـــرى حـــوادث لا مـبـدا لأولـهـا
فـــي الله سـبـحـانـه عـمـا يـظـن به

إلى أن يقول:

ولـيـس للناس فـي علم الـكـلام هدى
بـــل بـدعـة وضـــلال فـــي تـطـلـبـه[3]

فهو يتنصر للمعتقد الأشعري، ويعيب على ابن تيمية دخوله في علم الكلام باعتباره بدعة، وطلبه ضلال، ويوضح السبكي موقفه هذا فيما سطره في الرد على ابن القيم تلميذ ابن تيمية، فيقول:

---

(١) الحمد لله هذه حياتي، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة، ص١٠٥.

(٢) كتب ليست من الإسلام، محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٩٤.

(٣) الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، تحقيق واعتناء: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٠م، ج٢١، ص١٧٢، ومنهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج١، ص١١١.

«**ليس أضر على العقائد من شيئين: علم الكلام والحكمة اليونانية، وهما في الحقيقة شيء واحد**، وهو العلم الإلهي، لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم، والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معًا، وافترقوا ثلاث فرق:

أحدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة، والثانية غلب عليهم جانب النقل، وهم الحشوية، والثالثة ما غلب عليها أحدهما، بل بقي الأمران مرعيَّين عندها على حد سواء وهم الأشعرية، وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة إما خطأ في بعضه **وإما سقوط هيبة**.

والأشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين من أهل الإسلام، والأشعرية أعدلهما لأنها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح، وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون إلى أحمد وأحمد مبرأ منهم»[1].

فهو يجعل علم الكلام أضر الأشياء على العقائد ولا يرى فرقًا بينه وبين الفلسفة (الحكمة) اليونانية، ثم يخرج اليونانيين عن التصويب باعتبارهم طلبوا العلم الإلهي بمجرد عقولهم، ثم يحصر المتكلمين في ثلاث فرق: المعتزلة وقد غلّبوا جانب العقل وبذا يخطئهم، والحشوية الذين ينسب إليهم ابن تيمية في أبياته السابقة، والأشعرية الذين لا يتوقف عند تسليم دخولهم في علم الكلام بل يصفهم بأنهم من فحولة المتكلمين، ولبيان أن موقفه منصف في تعميم الحكم ببدعية علم الكلام، يقول بأنها جميعًا في كلامها مخاطرة، لكن مع قوله بهذه المخاطرة يفسح المجال لتصويب الأشعرية باعتبار هذا العلم يسقط الهيبة أو يكون الخطأ ليس في أصولهم.

ثم يسقط الحشوية من ميزان الاعتراف بأنها منهج معرفي باعتبارها رذيلة جهال، ويبين أن الأشعرية «**بنَت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح**»، وهذا يحدد المخاطرة المقصودة بكلامه السابق «وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة إما خطأ في بعضه وإما سقوط هيبة»، إذ الكتاب والسنة والعقل الصحيح لا خطأ فيها، فتعينت

---

(١) السيف الصقيل، تقي الدين السبكي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، خلف الجامع الأزهر الشريف، مصر، ص٢١– ٢٢، باختصار.

مخاطرة الأشعرية في الناحية الأدبية، تلك التي يعبر عنها بـ«سقوط الهيبة»، أو في فروع غير أصولهم المبنية على الكتاب والسنة والعقل الصحيح.

ولأبي الحسن الأشعري-الذي ينتصر السبكيُّ لطريقته-رسالةٌ بعنوان (استحسان الخوض في علم الكلام) وصف فيها المعترضين على الدخول في علم الكلام بأنهم «**طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ... ومالوا إلى التخفف والتقليد**»[1]، إلا أن موقف السبكي كان في رده على ابن تيمية:

وليس للناس في علم الكلام هدى

بل بدعة وضلال في تطلبه

وهو الموقف الذي نقده ابنه عبد الوهاب، فقال: «إن قالوا: إن الاشتغال بعلم الكلام بدعة، ومخالفة لطريق السلف، قيل: الاسترواح إلى مثل هذا الكلام صفة الحشوية الذين لا تحصيل لهم»[2]، لكنَّ هذا كان في سياق الرد على من نقد أبا الحسن الأشعري لا فيمن خالفه كما هو سياق رد والده على ابن تيمية.

ويمكن تقسيم الموقف الرافض للفلسفة هنا إلى خطين أساسيين:

١ -الموقف الرافض للفلسفة حرصًا على عدم الاختلاط بالعلوم الشرعية، دون وجود منظومة فلسفية تضاد تلك الفلسفات، وتكون مانعًا من تسليطها على معاني النصوص الشرعية، مع تسليم العديد منهم بأنها عقلية، لكن العقل لا يستقل بالمعرفة دون الشرع، فالانحياز دائمًا للشرع، فالعقل قد يتحير ويضل.

٢ – الموقف الرافض حرصًا على منظومته الكلامية التي يعتبرها حقًا، حتى لا يقع التشكيك فيها ونقدها بطريقة عقلية مضادة منسجمة.

---

(١) استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص٣٨.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ج٣، ص٤٢١، باختصار.

وكان الموقف الرافض للفلسفة موجودًا كذلك في أوروبة، حرصًا على اللاهوت الكنسي من أي نقد، تحت عبارة: «**فليصمت العقل ولتسكت الفلسفة ولينطق الوحي وحده**»[1]. على أن علم اللاهوت نفسه حوى أطروحات فلسفية تأوَّل لأجلها النصوص المقدّسة، ولكنه يريد أن يُسكت ما تم اعتماده من فلسفة، ليجعل تلك المنظومة التي اختارها هي وحدها المتحدثة باسم الوحي، ولا يريد إعطاء هذا السلاح الذي يملكه إلى خصمه.

ويعبر هيجل عن سخطه من هذا الموقف فيقول: «الرأي الذي يقول: إن الفكر جارح للدين ويكْلُمه، وإنه كلما تخلينا عن الفكر أكثر ضمنًا أكثر وضع الدين، هو الخطأ الجنوني في هذا العصر»[2]، ليصف حال الرافضين للفلسفة عمومًا بقوله: «الذين يهاجمون الفلسفة وينتقصونها هم-استنادًا لأسلوبهم في التفكير-عاجزون حتى عن التقاط قضية فلسفية واحدة»[3]. إنَّ «عبارة (أضغاث أحلام) ألصقها بالفلسفة نهائيًّا **الجهل بالفلسفة**»[4].

ويقول كانط: «**إن دينًا يعلن الحرب على العقل من دون تفكر في العواقب، سوف لن يتمكن مع طول المدة من الصمود أمامه**»[5].

(١) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة-مصر، الطبعة الرابعة: ١٦٦٤ش-١٩٤٨م، ج١، ص٢١٢.

(٢) محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة-مصر، الحلقة الأولى: مدخل إلى فلسفة الدين، ص١١٣.

(٣) محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، حلقة١، ص١٠١.

(٤) فنومينولوجيا الروح، غيورغ فلهلم فردريش هيغل، ترجمة وتقديم د.ناجي العونلّي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م، ص١٧١.

(٥) الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص٥٤.

ابن تيمية وتفكيك المواقف والمصطلحات

يصعب فهم ما يطرحه ابن تيمية مع إغفال جانب التفكيك والتحليل والتفصيل الذي سلكه في التعامل مع المصطلحات والمواقف والمقالات، وإلا حَكم القارئ في بادئ الرأي أنه يتناقض، فهو يدخلُ في كلام «شبيهٍ بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه» كما قال الألباني، أو أنه «تربع على مائدة الفلسفة يتناول منها ويعثو بأطباقها كما يحب، ويصيح في كل من حوله، يطردهم عن المائدة، ويحذرهم من أن يذوقوا منها مذاقًا، لأن كل ما عليها طعام آسن ضار غير مفيد!»[1]، وبعبارة أخرى إنه «يحرِّم على الناس ما أباحه لنفسه»[2].

هذا التعارض يزول إن تم حمله على التفصيلات التي قال بها ابن تيمية، فما هو الموقف الذي تبناه ابن تيمية من الفلسفة والفلاسفة أولئك الذين وصفهم سقراط بقوله: «إنهم عشاق رؤيا الحقيقة»[3]؟

يُحلل ابن تيمية مصطلحات كفلسفة وفلاسفة، حتى لا يقع فريسة المواقف المعمِّمة قبولًا أو رفضًا. إنه لا يبني مواقفه على مصطلحات مبهمة غامضة دون تفصيل، وهذا «أول مطالب الفلسفة، أنَّ كل فكرة لا بد من إدراكها بدقة تامة دون السماح لشيء أن يبقى غامضًا أو مبهمًا»[4]، فيقول ابن تيمية عن الفلسفة: «**أما نفي الفلسفة مطلقًا أو إثباتها فلا يمكن، إذ ليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات والشرائع، بل وفي الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير**

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م، ص١٦٣.

(٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص١٦٣.

(٣) أفلاطون المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ج١، ص٢٦٥.

(٤) موسوعة العلوم الفلسفية، فريدريك هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ص٢١٦، باختصار.

من المنطق»[١]، فإنَّ «**ما يسمى عقليات منه حق، ومنه باطل**»[٢]. وهو بهذا التفصيل يستلهم طريقة الفقهاء في عدم إطلاق الحكم دون تفصيل، ولذا لما تعرض الشافعي لحكم الشِّعر لم يمدحه بإطلاق، ولم يذمه بإطلاق، بل فصّل، فقال: «الشعر كلامٌ، حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام»[٣]. كان هذا الموقف حاضرًا بشدة في موقف ابن تيمية من العقليات.

وفي إعمال ابن تيمية لهذا التحليل والتفصيل في الموقف، كان يقوم بتفتيت ما سعى الفارابي للتأكيد على وحدته، وهو وحدة الفلسفة، وكتب فيها كتابه (الجمع بين رأي الحكيمين). كذلك كان في موقف ابن تيمية تخليص للفلسفة من سلطة أرسطو الذي كان يرادف المقصود من الفلسفة في تلك العصور، يقول ابن تيمية: «وأما الخلاف الذي بين الفلاسفة فلا يحصيه أحد لكثرته ولتفرقهم[٤]، **فإن الفلسفة التي عند المتأخرين كالفارابي وابن سينا ومن نسج على منوالهما هي فلسفة أرسطو** وأتباعه وهو صاحب التعاليم؛ المنطق والطبيعي وما بعد الطبيعة، والذي يحكيه الغزالي والشهرستاني والرازي وغيرهم من مقالات الفلاسفة هو من كلام ابن سينا، **والفلاسفة أصناف مصنفة غير هؤلاء**»[٥].

ويقول: «الفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم، **وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه**»[٦]، فإن «**الفلاسفة لا يجمعهم مذهب ولا يجتمعون على شيء، بل هم أجناس يختلفون كثيرًا**»[٧].

---

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج١، ص٣٥٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج١، ص٩١.

(٣) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء-المنصورة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج٧، ص٥١٣.

(٤) وهو ما يشدد في التنبيه عليه كارل ياسبرز، انظر: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، كارل ياسبرز، نقله إلى العربية: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٩٦.

(٥) منهاج السنة النبوية، ج٥، ص٢٨٢-٢٨٣.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٥٧.

(٧) الاستغاثة في الرد على البكري، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الله بن دجين السهيلي، دار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج١، ص٤٨٩.

ويعتبر ابن تيمية الاطلاع على المقالات المتنوعة للفرق من أنفع الأمور، فيقول: «وعِلم الإنسان باختلاف هؤلاء وردٍّ بعضهم على بعض، وإن لم يعرف بعضهم فساد مقالة بعض، **هو من أنفع الأمور**؛ فإنه ما منهم إلا من قد فضل مقالته طوائف، فإذا عرف رد الطائفة الأخرى على هذه المقالة عرف فسادها، فكان في ذلك نهي عما فيها من المنكر والباطل، وكذلك إذا عرف رد هؤلاء على أولئك، فإنه يعرف ما عند أولئك من الباطل، فيتقي الباطل الذي معهم»[1].

ومن صور الاستفادة من كتب مخالفيه، أنه مع نقده لأفكار الرازي، ورده عليه بكتب مبسوطة كـ(بيان تلبيس الجهمية) إلا أن هذا لم يمنعه من مطالعة كتبه، بل وقراءة تلاميذه لتلك الكتب عليه. وفي ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الهادي -وهو صاحب كتاب العقود الدرية، من أهم المصادر التي تناولت حياة ابن تيمية،-يقول ابن رجب: «لازم الشيخَ تقي الدين بن تيمية مدة، وقرأ عليه **قطعة من (الأربعين في أصول الدين) للرازي**»[2].

يقول ابن تيمية: «أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة، من قول كل طائفة بيان فساد قول الطائفة الأخرى، فيَعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعيًا له إلى طلب الحق، ولا تجد الحق إلا موافقًا لما جاء به الرسول ﷺ، ولا تجد ما جاء به الرسول **إلا موافقًا لصريح المعقول**»[3].

ويقرر وجود فلسفة صحيحة، توجب اتباع الرسل، فيقول: «**الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة توجب عليهم تصديق الرسل فيما أخبرت به**»[4]، هذه الفلسفة هي الفلسفة الحقيقية، يقول: «**الفلسفة الحقيقية هي العلوم الوجودية التي**

---

(١) منهاج السنة النبوية، ج٥، ص٢٨١-٢٨٢.

(٢) ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ج ٥، ص ١١٦.

(٣) مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ج ١٢، ص٣١٤، باختصار.

(٤) منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٦٥.

يُعرف بها الوجود»[1]، «**فمن تبحر في المعقولات**، وميز بين البينات والشبهات، تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول، **وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك، عظمت موافقته للرسول**»[2]. ولذا نقد ابن تيمية موقف الكثير من أهل الحديث والسنة لتعميمهم الموقف الرافض للفلسفة، فيقول: «**كثير من أهل الحديث والسنة قد** ينفي حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها، **حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك**»[3].

أما ما نقل عنه أنه قال: «ما أظن الله **يغفر** للمأمون ما فعله مع هذه الأمة من إدخال العلوم الفلسفية بين أهلها»[4]، فهذا لا يوجد في شيء من كتبه، وأصله مما نقله صلاح الدين الصفدي عنه بصيغة: «ما أظن الله **يغفل** عن المأمون ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخال هذه العلوم الفلسفية بين أهلها»، ولم يسمعه هو نفسه، إنما قال: «حدثني **من أثق به** أن الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية كان يقول....»[5]، وهذا يفيد أن في إسناده مبهمًا وإن وثقه الصفدي، فـ«**لا يقبل خبره ولو أُبهم بلفظ التعديل**، كأن يقول الراوي عنه: أخبرني الثقة، **لأنه قد يكون ثقة عنده مجروحًا عند غيره**»[6]، وإن «الرجل يأتي الرجل يرى عليه سيما الخير فيحسن الظن به، فيقبل حديثه، وهو لا يعرف حاله»[7].

---

(١) منهاج السنة النبوية، ج١، ص٣٦٩.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٣١٤.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، خرج أحاديثه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، ج٥، ص١٩.

(٤) القول المشرق في تحريم المنطق، جلال الدين السيوطي، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص١٥٠.

(٥) الغيث المنسجم في شرح لامية العجم، واللامية للطُغرائي والشارح هو صلاح الدين الصفدي، وبهامشه: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لمحمد بن نباتة المصري، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولى: ١٣٠٥هـ، المجلد الأول، ص ٤٦.

(٦) نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص١٢٥.

(٧) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٩م، ص٣٧٦.

وإن قيل بقبول توثيق الصفدي له، يقال: لكنه لا يعرف ضبطه، أو صحة نقله بالمعنى، فقد «تكون اللفظة تترك من الحديث فتحيل معناه، أو ينطق بها بغير لفظة المحدِّث، والناطق بها غير عامد لإحالة الحديث، فيحيل معناه، فإذا كان الذي يحمل الحديث يجهل هذا المعنى، كان غير عاقل للحديث، فلم يُقبل حديثه، إذا كان يحمل ما لا يعقل، إن كان ممن لا يؤدي الحديث بحروفه، وكان يلتمس تأديته على معانيه وهو لا يعقل المعنى»[1]، كما أن العبارة فيها نكارة، فابن تيمية لا يقول بنفوذ الوعيد، ويجعل صاحبه تحت المشيئة ويعذر المخطئ المتأول، واجتماع هذا في المتن مع ذلك في الإسناد يوهن هذه الرواية.

وفي مواجهة الرفض المطلق للبحث الفلسفي ومعرفة المقالات وتحليلها، تفطَّن ابن تيمية إلى ما يسمى بالمنظومة المتحكمة بالناس، فـ«الطريقة التي يفكر بها الناس ويكتبون ويحكمون ويتكلمون (حتى النقاشات في الشارع والكتابات اليومية) بل حتى الطريقة التي يستشعر بها الناس الأشياء، والكيفية التي تثار بها حساسيتهم، وكل سلوكهم، تحكمها في جميع الصور بنية نظرية، نسق، يتغير مع العصور والمجتمعات، إلا أنه يظل حاضرًا في كل العصور والمجتمعات»[2].

كان دخول الكتب المترجمة واتحاد شق كبير من محتواها بالكلام[3] قد صنع مسَلمات عامة تدور حولها كثير من قناعات الناس، الأمر أشبه بالتقليد الخفي المتوارث، حتى وإن كان باسم العلم والمعرفة؛ فمجرد رفض الفلسفة لا يسقط المحتوى الذي خلفَته في مختلف المجالات، فقد يقرأ المرء الآية أو الحديث ويحسب أنه فهم معانيهما كما هو فهم السلف الصالح لها، إلا أنه يغفل عما تراكم بين عصره والعصر الأول الذي نزلت فيه تلك الآيات وقيلت فيه تلك الأحاديث.

---

(١) الرسالة، الشافعي، ص٣٨٠، ٣٨١.

(٢) همّ الحقيقة (مختارات)، ميشيل فوكو، ترجمة: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الجزائرية الأولى: ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ، ص١٠.

(٣) قال الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفرده فنًا من فنون العلم».

الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: حمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ج١، ص٢٣.

ولذا كان العديدُ من المحدِّثين الرافضين للكلام والفلسفة يقعون بين حينٍ وآخر فريسة ما رفضوه، إذ إن الفكر لا يعرف الفراغ، وما تسرّب إليهم من كثير مما غلب على عصرهم يجعلونه في جانب غير مفكر فيه، فيضحي مسلّمًا دون معرفة جذوره الأولى إذ منعوا على أنفسهم البحث في جذوره الفلسفية. إنهم متلقون له، بل قد يشمئزون إن وجدوا ما يخالفه، دون معرفة منهم بأصل هذا الشعور وهذا التسليم؛ فيدورون في فلك فلسفة حتى ولو لم يكونوا يحسنون التعبير عنها أو لم يعرفوا أنهم واقعون فيها، فـ«كل إنسان يتأثر بالأفكار الفلسفية حتى لو لم يضعها هو لنفسه، ولو لم يكن في مقدوره صياغتها»[1].

ولتقريب هذه الفكرة، يحسن ذكر علم الحديث، فكثيرة هي الأحاديث التي تشتهر بين الناس، بل تصل إلى فقهاء ووعاظ وقُصاص ومؤرخين وغيرهم ممن ليس في أذهانهم أنهم واقعون في الأحاديث الموضوعة والضعيفة، ومن خالف حكمًا فقهيًّا مبنيًّا على ما لا يثبت قاموا عليه. ويظهر الأمر جليًّا حين يحدث جدال بين المنتصرين لتلك الأحاديث بما فيها من تناقض؛ فشِقٌّ كبير من التعارض والجدال سيتبخر إن تم تحديد الضعيف والموضوع منها، وذلك بالتفكير في ذلك الجانب المُهمل منهم، بتتبع جذوره التاريخية وفق قواعد منضبطة، إذ يقع التنبه لوجود عصور لها تبعاتها بين الناقل للحديث وبين العصر الأول.

وهذا ما يغفله من لا يفطن لهذا العلم ويظنُّ نفسه متبعًا للسنة النبوية دون بينة، ولعله في الواقع يتبع رأيًا تم تحويره عبر التاريخ ليضحي مسلّمة يتناقلها الأجيال وتروى على أنها حديث، بل قد لا يكون الرأي مرويًّا بصيغة حديث، ومع ذلك يضحي مسلّمة ينسبها صاحبها إلى حكم الله تعالى. ومن ذلك ما يحكيه ابن تيمية، فيقول: «حضرت مجلسًا فيه القضاة وغيرهم، فجرَت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زُفَر، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ قال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟! قل: هذا حكم زفر، ولا تقل: هذا حكم الله»[2].

(١) مدخل إلى المادية الجدلية: المادية التاريخية، موريس كورنفورث، تعريب: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ١٩٧٥م، ص ٩.

(٢) المستدرك على مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، راجعه ورتبه وطبعه على نفقته: محمد بن عبد الرحمن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ ج ٥، ص١٥٢.

كذلك الأمر بالنسبة للأفكار الفلسفية التي تضحي مسلّمة بالتعاقب والتوارث وتغيّر صيغتها عن أصلها الأول، والأمر يشتد إن غُلّفت بقالب ذي هالة دينية تمنع هيبتُه النقدَ والخروجَ عليه، ولذا لا يمكن الاقتصار على قراءة النصوص في واقع تتوسط فيه هذه البنية بين المرء والفهم الأول، وقد يبرز المرء في الحديث مثلًا ولكنه أسيرٌ لما تسرب من فلسفات، وبما قالته فرق لها جذورها التاريخية، وقد زجت فيه من المعاني الأجنبية عن النص ما ليس قَدْرُه بالقليل.

وهذا يبين ضرورة البحث لتحليل هذه البنية وفهمها ونقدها، وإخراجها من جانب المسلّمات إلى حيز التدقيق والنقد، فـ«ما يميز الفلسفة هو بالتحديد التدقيق فيما هو مظنون كأنه معلوم، وما يتخيله كل منا بأنه معروف لديه مسبقًا، وهذا ما يستعمل ويستخدم دون النظر فيه»[1]. وكمثال على هذا أيضًا ضرورة تعلّم النحو والصرف لفهم اللغة، في مواجهة البنية التي تشكل حاجزًا عن فهم النص العربي الأصيل بما اعتراها من لحن وعناصر دخيلة في معناه، فلا يقال: اقرأ النص وكفى كما كان السلف الأوائل، مع إغفال عربيتهم! فأي محاولة لاستثناء النحو تعني تضييعًا للمعاني التي حواها النص الأول. وإذا كان الأمر أعقد في علم الحديث من النحو، فإنه أعقد منهما في الفلسفة، وابن تيمية تنبه في بحثه إلى الجانب الفلسفي والكلامي، فهذه البنية يجب تفكيكها فلسفيًّا والرد عليها لا التعامل معها وكأنها غير موجودة فحسب.

إن تلك البنية ليست جبرية، ولكنْ قلةٌ هم الذين يمتلكون من الفطنة والمعرفة والشجاعة ما يؤهلهم للتشكيك فيها والبحث في جذورها ونقدها، فإن «العقل الصريح قليل في بني آدم»[2]، و«الله تعالى قد فاوت بين الناس في قوى الأذهان، كما فاوت بينهم في قوى الأبدان»[3].

(١) محاضرات في تاريخ الفلسفة، فريريك هيجل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٩١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٥، ص١٥٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص٢٣٣.

ولم يكن ابن تيمية ليمتنع عن الدخول في المباحث الفلسفية لمجرد النفرة عن ألفاظ محدثة، واصطلاحات فنية خاصة، فيقول عن الفلسفة اليونانية: «لا ريب أن القوم لهم أوضاع واصطلاحات كما لكل أمة ولكل أهل فنٍّ وصناعة. ولغتهم في الأصل يونانية، وإنما ترجمت تلك المعاني بالعربية، **ونحن نحتاج إلى المعرفة باصطلاحاتهم لمعرفة مقاصدهم، وهذا جائز، بل حسن، بل قد يجب أحيانًا**، كما أمر النبي ﷺ زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود، وقال: لا آمنهم»[1].

فلم يرَ وجهًا للإنكار بحجة التوقف مع الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية، فقد يتوقف عليها من لا يحقق معانيها، إذ «لم يقل أحد من أئمة السنة: إن (السُّنيّ) **هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التي لا يفهم معناها**، بل من فهم معاني النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها، **ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني، وبين أن معاني النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره**»[2].

فليس في خطاب أهل الاصطلاح باصطلاحهم ما يعاب إن كان مثل هذه لحاجة بيان المعاني الصحيحة. يقول ابن تيمية: «**وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك**، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يُحتج إليه، ولهذا قال النبي ﷺ لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص، وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة لأن أباها كان من المهاجرين إليها، فقال لها: يا أم خالد هذا سنا.

والسنا بلسان الحبشة: الحسن، لأنها كانت من أهل هذه اللغة، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج

---

(١) بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق ودراسة: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص٢٣٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ ج٣، ص ٤٩.

إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ويترجمها بالعربية»[1]، فلا وجه للاعتراض عليه بأنه جسر على ألفاظ لم يطلقها الأولون، وهو يواجه ما تكثف من فلسفات ومقالات كلامية، والعبرة بالمعاني التي حملتها تلك الألفاظ.

ويبين ابن تيمية أن الخلاف مع أهل الكلام ليس لمجرد اصطلاحاتهم الحادثة، يقول: «فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام **لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة** كلفظ «الجوهر»، و«العرض»، و«الجسم»، وغير ذلك؛ بل **لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل** المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات»[2]. فـ«الأصل في ذم السلف للكلام، هو اشتماله على **القضايا الكاذبة، والمقدمات الفاسدة**، المتضمنة للافتراء على الله تعالى وكتابه ورسوله ودينه»[3]، «**فأما إذا عرف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب** والسنة، **وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ**، ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه، **فهذا عظيم المنفعة وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه**»[4].

وبهذا يتبين أن كراهية الألفاظ المحدثة كانت لعدم الحاجة إليها، فإذا احتيج إليها لم تكره. والذم الأعظم للكلام إنما هو لمعانيه الباطلة المخالفة للكتاب والسنة والعقل الصريح، وبقي أمر الألفاظ المخالفة للشرع مما يدخل تحت المناهي اللفظية، فيقول فيها ابن تيمية:

«وأما إذا كان المناظر معارضًا للشرع بما يذكره، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات، أو ممن يدعي أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء، فهؤلاء لا بد

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج ١، ص ٤٣.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٣٠٧.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص١٧٧.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٣٠٨، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٤٥، ٤٦.

في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها: إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم.

وحينئذ فيقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما؛ فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقًا ومعشوقًا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلي العبارة الشرعية كان حسنًا، **وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم، فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ**، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم، فدفعهم بلبس ثيابهم خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفًا من التشبه بهم في الثياب»[1].

وقد عارض السّرمرّي قصيدة السبكي التي عاب فيها على ابن تيمية دخوله في علم الكلام، بقصيدة انتصر فيها لابن تيمية، بيّن فيها أن ابن تيمية عاب الكلام بوصفه اصطلاحًا لطريق مخصوص، ونقدُه ينصب على تلك الطريق، مثل ما تقرر في علم الكلام بأن الله لا تقوم به الحوادث، وما يستتبع ذلك من تأويل الصفات الفعلية لله، فإن ابن تيمية يرفض هذا التقرير وفق مسلمات أصحابه فهذا ما يعيبه، لا يعيب الدخول في النقاش العقلي في نصرة القضايا الشرعية بمصطلحات محدثة.

فإنه لم يعتبر المتكلمين في حجاجهم العقلي مدافعين دفاعًا حقيقيًا عن العقائد، بقدر ما فتحوا مجالًا لتسلط الخصوم عليها، ولم يسلّم لهم صحة ما سلكوه على أنه عقليات؛ فلم يعِب مبدأ الدفاع العقلي، بل لحرصه عليه نقد المتكلمين كونهم لم يحصلوه، إذ سلكوا منهجًا متفقًا مع الخصم في كثير من أصوله مما أوقعهم في لوازم كان لها ضررٌ بالغٌ على العقائد نفسها التي قاموا باسمها بذلك الدفاع. فليس صحيحًا حصر من ذم الكلام في صنفين؛ إما جاهل ركن إلى التقليد، وخلا عن طريق أهل النظر،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٣١.

أو فاسد المعتقد ينطوي على بدع خفية، كما قال من رام الانتصار للكلام وأهله[1]، بل هناك من دافع عن النظر العقلي كابن تيمية وخالف طريق المتكلمين لنصرة المعتقد الصحيح.

يقول السّرمرّي:

وقلتَ إذ ضاق نهج الذم عنك له
ما يوهم الغُمر طعنًا في جوينبه
وليس للناس في علم الكلام هدى
بل بدعة وضلال في تطلُّبه
أأنت أم هو رد المنطق الأفن الـ
ـمغوي بأصوب منقول وأصلبه
فالشيخ ما احتج من علم الكلام بما
يخالف النقل بل تكثير مِقنبه[2]

فقد بيّن ابن تيمية أن الأدلة العقلية لا تعارض الأدلة النقلية فقال: «لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقليًّا والآخر سمعيًّا. إنها متوافقة، متناصرة، متعاضدة، فالعقل يدل على صحة السمع، والسمع يبين صحة العقل، ومن سلك أحدهما أفضى به إلى الآخر»[3].

---

(١) رسالة شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ضمن الرسائل القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن القشيري، حققها وعلق عليها وترجمها: فير محمد حسن، نشرها المعهد المركزي للأبحاث الاسلامية، وهذه الطبعة هي صورة طبق الاصل عن طبعة باكستان، ص٣٧–٣٨.

(٢) الحمية الإسلامية في الانتصار لمذهب ابن تيمية، ليوسف بن محمد العبادي السرمري، وتليها: قصيدة في الرد على التقي السبكي والدفاع عن ابن تيمية، لمحمد بن يوسف الشافعي اليمني، تقديم وتعليق: صلاح الدين مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية تحت إشراف (أبو الكلام آزاد) للتوعية الإسلامية–نيودلهي، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ص٨٥–٨٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٢٤٥، باختصار يسير.

لقد كان ابن تيمية بين حدَّين، بين قوم امتلأوا ثقة بأرسطو ومنهجه، وما تمت ترجمته من تراث يوناني على أنه الحكمة، أو ما استقرت عليه الكتب الكلامية بعد امتزاجها بالفلسفة المترجمة، ومن خرج عنها حكموا بأنه خرج عن العقل السوي، وبهذا الإطار يوضع كلام صلاح الدين الصفدي: «كان الشيخ الامام العالم العلامة تقي الدين أحمد بن تيمية رحمه الله علمه متسع جدًا إلى الغاية، **وعقله ناقص يورطه في المهالك ويوقعه في المضايق**»[1].

كان بين من يقول بأنه لا يوثق في علم من لم يُحكِّم دراسة المنطق الأرسطي، وبين معارضة كثير من أهل الحديث والسنة ممن رأوا أن العقول لا ضابط لها، وأن الواجب هو اتباع الكتاب والسنة والسلف والتقيّد بالألفاظ الشرعية، وأنه لا يمكن (تلفيق) الشرع مع العقل إلا بالتنازل عن قسم من الشرع.

من بين محبين لابن تيمية يكرهون له الدخول في الكلام والفلسفة، وبين مبغضين لمنهجه وما نتج عنه، ولا يعترفون له بالتقدم في الكلام والفلسفة، بين حدَّين، نتجت ثورة ابن تيمية المعرفية، تلك التي لا تعترف بالاحتكار الأرسطي للمعرفة بل تجعله معيقًا لها، وتثور على ائتلافٍ من المقالات المتنوعة التي تلتقي بشق يمتد في جذوره لتلك الفلسفة، وعلى جمودٍ لا يتسع للبحث العقلي الفلسفي.

(١) الغيث المنسجم، ج٢، ص٢٥٤.

تطور مواقف ابن تيمية

من العقبات البحثية في دراسة منهج ابن تيمية إغفال جانب تطوره في المواقف والأفكار، فابن تيمية الشاب لا يفترض أن يكون مماثلًا لابن تيمية الكهل إلا بالإعراض عن الوسط بين العمرين وما حواه من تراكم معرفي واتساق أكبر وتراجع عن بعض الجزئيات.

فابن تيمية الذي بدأ دراسته الشرعية ثم امتد به الأمر إلى التعمق في الفلسفة والكلام نضجت مواقفه تدريجيًّا، ومن الأمثلة على تغيراته المعرفية ما يحكيه عن نفسه، فيقول: «كنت قد كتبت منسَكًا في أوائل عمري فذكرت فيه أدعية كثيرة **وقلدت في الأحكام من اتبعته قبلي من العلماء** وكتبت في هذا ما تبين لي من سنة رسول الله ﷺ مختصرا مبينًا ولا حول ولا قوة إلا بالله»[١]، «وهذا يدل على أنه كان مقلدًا أولًا، ثم بعد ذلك ترك التقليد وأخذ بالاجتهاد»[٢].

ومما يبين هذا ما ذكره الذهبي فيه، حيث قال: «**له الآن عدة سنين لا يفتي بمذهب معين**، بل بما قام الدليل عليه عنده»[٣]، ولذا تراجع عن بعض المسائل وقال بما أداه إليه اجتهاده، ومن ذلك قوله: «هذا الذي تبين لنا ولغيرنا، ونحن جازمون بأن هذه الزيادة يقصد: (**إن كان جامدًا فألقوه ... وإن كان مائعًا فلا تقربوه**) من رواية معمر بن راشد عن الزهري-ليست من كلام النبي ﷺ، **فلذلك رجعنا عن الإفتاء بها بعد أن كنا نفتي بها أولًا، فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل**»[٤].

وفي هذا يوضح ما نقله يوسف بن عبد الهادي عن ابن تيمية من أنه قال: «**كنت قد لبست خرقة التصوف** من طرف جماعة من الشيوخ من جملتهم الشيخ عبد القادر

(١) مجموع الفتاوى، ج٢٦، ص٩٦.

(٢) من مقدمة سعود بن صالح العطيشان، لشرح العمدة في الفقه، لابن تيمية، مكتبة العبيكان، الرياض—المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ج١، ص٢٧.

(٣) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة—مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص١٠٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٢١، ص٥١٦.

الجيلي، وهي أجلّ الطرق المشهورة»[1]، وقد نُقل عنه هذا في أكثر من مصدر[2]، الأمر الذي سيتغير فيه موقفه إلى قوله: «قد عقل بالنقل المتواتر أن الصحابة **لم يكونوا يلبسون مريديهم خرقة**، ولا يقصون شعورهم، ولا التابعون، ولكن هذا فعله بعض مشايخ المشرق من المتأخرين»[3].

ومن ذلك ما يقوله عن موقفه من ابن عربي: «**كنت قديمًا ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظّمه**، لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من (الفتوحات)، و(الكنه)، و(المحكم المربوط)، و(الدرة الفاخرة)، و(مطالع النجوم) ونحو ذلك، **ولم نكن بعدُ اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه**، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق **فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا**»[4].

ومن ذلك موقفه في مسألة الطلاق المعلّق، فقد كان «في أول حياته، يفتي بأن الطلاق المعلّق يقع عند وجود الشرط، كما هو مذهبه الذي تربى في مدارسه وعلى مشايخه»[5]، قبل أن يختار «القول بالتفريق بين الطلاق المعلّق المقصود به الحث أو المنع أو غيره»[6]. يقول في وصف حاله بعد أن قال بالتفريق بين أنواع الطلاق المعلّق: «**إن المجيب لم يكن على هذا القول مما تربى عليه، ولا له فيه غرض يميل لأجله إليه، بل كان يعتقد خلافه، ويفتي دائمًا بخلافه، لكن لما نظر ورأى الحق لم يجز له أن يقول خلاف ما تبين له**»[7].

---

(١) بدء العُلقة في لبس الخرقة، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، ضمن مجموع: لبس الخرقة في السلوك الصوفي، ضبطها وصححها وعلق عليها: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص ٤٨.

(٢) جامع المسائل، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ ج ٨، ص٧.

(٣) منهاج السنة، ج٨، ص٤٧.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٢، ص٤٦٤، ٤٦٥.

(٥) من مقدمة تحقيق كتاب: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ابن تيمية، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ، ص٢٨، بتصرف يسير.

(٦) من مقدمة تحقيق كتاب: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ص٢٨.

(٧) الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ج١، ص٤٥١.

والنضوج الفلسفي يتأخر عن كثير من المواقف الأخرى، الأمر شبيه بالترجمة إلى حد ما، فقد يكون المرء متقنًا للغته، ولكنه يترجم ما يعرفه إلى غيره بلغة لم يحكمها في البداية، ثم يحدث الإتقان شيئًا فشيئًا، لكنه في حالة الترجمة يترجم لغيره، أما في الفلسفة فهو يترجم لنفسه فيصوغ أفكاره، تلك التي تؤثر في فهمه أيضًا.

ومن ذلك ما سطره ابن تيمية في الفتوى الحموية الكبرى فقال: «**كل ما أوجب نقصًا أو حدوثًا فإن الله منزه عنه حقيقة**»[1]، فهذا يبين أنها تسبق ما طوره من نظرته لهذه الجزئية فلسفيًّا فقسّم الحدوث إلى أقسام ووصل إلى نظريته بحوادث متسلسلة فيما بعد، فهو القائل في مسألة الحوادث «**أنا وغيري كنا على مذهب الآباء في ذلك** ... فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمر بين أن نتبع ما أنزل الله، أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، فكان الواجب هو اتباع الرسول»[2].

وهذا في التراكم في البحوث الفلسفية -وهو أبطأ من المسائل الفقهية- فينبغي أن تكون دراسته عن طريق الرجوع إلى الخلف لتستبين كثيرٌ من القضايا الفلسفية التي قال بها، من آخر ما وصل له ابن تيمية، وعدم خلط الأقوال ببعضها ويظهر أثر هذا عند التعارض في الأقوال.

فابن تيمية الذي وصل به الأمر إلى أن يقول: «أنا أعلم كل بدعة حدثت في الإسلام، وأولَ من ابتدعها، وما كان سبب ابتداعها»[3]، لم يُحصّل هذا في يوم وليلة، بل بجهد كبير في القراءة والاطلاع والتحليل والتفكيك، والنقد والتأسيس الفلسفي، وكمثال على هذا الجهد ما يرسمه في لوحة عامة تظهر شيئًا من اطلاعه واستقرائه وتحليله ونقده، يقول: «ابن عربي كان أعلم بالحديث والتصوف من ابن سبعين وابن سبعين أعلم بالفلسفة من ابن عربي، أما الكلام فكلاهما يأخذ من مشكاة واحدة، من مشكاة صاحب (الإرشاد) وأتباعه كالرازي، أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب (الإرشاد)

(١) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٦، على أن هذا النص يحتمل أنه يقصد حدوث الله نفسه، وعلى هذا فلا يكون شاهدًا في المسألة.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٢٥٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٣، ص١٨٤.

وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام، ومن كلام ابن رشد الحفيد، ويبالغ في تعظيم ابن الصائغ الشهير بابن باجه وذويه في الفلسفة، وسلك طريق الشوذية في التحقيق، وأخذ من كلام ابن عربي، وسلك طريقًا مغايرًا لطريق غيره وإن كان مشاركًا لهم في الأكثر، وهما وأمثالهما يستمدان كثيرًا مما سلكه أبو حامد في التصوف المخلوط بالفلسفة، ولعل هذا من أقوى الأسباب في سلوكهم هذا الطريق.

وأبو حامد مادته الكلامية من كلام شيخه في (الإرشاد) و(الشامل) ونحوهما مضمومًا إلى ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، لكنه في أصول الفقه سلك في الغالب مذهب ابن الباقلاني مذهب الواقفة وتصويب المجتهدين ونحو هذا، وضم إلى ذلك ما أخذه من كلام أبي زيد الدبوسي وغيره في القياس ونحوه، وشيخه في أصول الفقه يميل إلى مذهب الشافعي وطريقة الفقهاء التي هي أصوب من طريقة الواقفة.

ومادة أبي حامد في الفلسفة من كلام ابن سينا، ومن رسائل إخوان الصفا ورسائل أبي حيان التوحيدي ونحو ذلك. أما في التصوف، وهو أجلّ علومه وبه نبل، فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي الذي يذكر في المنجيات في الصبر والشكر والرجاء والخوف والمحبة والإخلاص، فإن عامته مأخوذ من كلام أبي طالب المكي، ولكن كان أبو طالب أشد وأعلى. وما يذكره في ربع المهلكات فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في (الرعاية)، كالذي يذكره في ذم الحسد والعجب والفخر والرياء والكبر ونحو هذا.

وأما شيخه أبو المعالي فمادته الكلامية أكثرها من كلام القاضي أبي بكر ونحوه، واستمد من كلام أبي هاشم الجبائي على مختارات له، وكان قد فسر الكلام على أبي قاسم الإسكاف عن أبي إسحق الإسفرائيني ولكن القاضي هو عندهم أولى، ولقد خرج عن طريقة القاضي وذويه إلى طريقة المعتزلة، أما كلام أبي الحسن نفسه فلم يكن يستمد منه وإنما ينقل كلامه مما يحكيه عنه الناس.

والرازي مادته الكلامية من كلام أبي المعالي والشهرستاني، فإن الشهرستاني أخذه عن الأنصاري النيسابوري عن أبي المعالي، وله مادة قوية من كلام أبي الحسين البصري وسلك طريقته في أصول الفقه كثيرًا، وهي أقرب إلى طريقة الفقهاء من طريقة الواقفة،

وفي الفلسفة مادته من كلام ابن سينا والشهرستاني أيضًا ونحوهما، وأما التصوف فكان فيه ضعيفًا، كما كان ضعيفًا في الفقه.

ويوجد في كلام هذا وأبي حامد ونحوهما من الفلسفة ما لا يوجد في كلام أبي المعالي وذويه، ويوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه عن المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد بن كلّاب الذي أخذ أبو الحسن طريقه، ويوجد في كلام ابن كلّاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبرًا، صار في الاتباع ذراعًا ثم باعًا، حتى آل هذا المآل، فالسعيد من لزم السنة»[1].

فلقد كان متوقعًا أن تتغير مواقف ابن تيمية فيحذف أمورًا ويعدّلها لتتسق رؤيته حينًا بعد حين، إلى أن تنضج في أواخر عمره، بعد رحلة طويلة من الاستقراء والتفكيك وتتبع الجذور، ولا يُهدم صرحه المتناسق بعبارات محتملة أو مناقضة للاتساق العام في نظريته، التي أنضجها بعد سنين من البحث والتحقيق.

وليس منهج الدراسة عنه مستقلًا عن دراسة غيره، فلا يصح مثلًا اعتبار ماركس مثاليًّا باعتبار أقوال له في مقتبل عمره[2]، أو أن القاضي عبد الجبار أشعريٌّ باعتبار سابقته قبل الاعتزال[3]، فالباحث يتعامل مع أشخاص ليسوا معصومين، ومتى وجد تغييرًا في الاتساق العام عرف أن هناك تغيرًا في الطرح الفلسفي عبر رحلته البحثية، ويبقى القول المعوّل عليه هو المتسق مع النسق الفكري المتأخر، لا المعارض له، وتعتبر تلك الأقوال قد قيلت في سياقٍ سابق على استقرار النظرية بشكلها الموحد المتناسق، ولها فائدة كبيرة في معرفة مراحل الإنضاج الفكرية، والمواضع المنتقدة في الطرح الفلسفي غير المتسق.

---

(١) بغية المرتاد، أحمد بن تيمية، ص٤٤٥-٤٥١، بتصرف يسير.

(٢) كان ماركس هيجليًا، ثم تطور موقفه تدريجيًا عبر لودفيغ فويرباخ إلى الانحياز إلى المادية، وقلب منهج هيجل رأسًا على عقب على أساس مادي، انظر: ماركس، روجيه جارودي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الأولى: ١٩٧٠م، ص١٠٧.

(٣) كان أشعري الأصول ثم انتقل إلى المذهب المعتزلي، انظر ترجمته: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٣٦٦.

كما أن كتب ابن تيمية كثيرًا ما تكون نقدية ويستعمل فيها الأسلوب الجدلي مع المخالف قلبًا لحجته أو بيانًا لكونها لا توصل إلى المطلوب، وهذا لا ينبغي خلطه بما يسمى الحجج العلمية التأسيسية في طرحه الفلسفي العام، وقد يُحمل كلامه على التسليم الجدلي متى تعارض مع نسقه (العلمي) التأصيلي.

المسألة الأساسية في الفلسفة

حتى يوضع طرح ابن تيمية في إطاره الصحيح ينبغي التعرض لما اصطُلح عليه بالمسألة الأساسية في الفلسفة، تلك التي تحتم الاتساق داخل الصرح الفلسفي بعمومه؛ فإن «الفلسفة ليست مجرد مجموعة من آراء ونظرات متناقضة عن العالم، وإنما هي منظومة لها»[١]، وإن «المشكلة الأساسية لكل فلسفة هي مشكلة بدئها، إن كلمتنا الأخيرة في فلسفتنا مرتبطة بالأولى، من أين نبدأ؟ أبالأشياء أم بالوعي المتكون لدينا عن هذه الأشياء؟»[٢].

«إن المسألة الأساسية الكبرى في كل فلسفة، ولا سيما الفلسفة الحديثة، **إنما هي العلاقة بين الفكر والكائن**»[٣]، ومنذ كانط كانت علاقة «الفكر والكون **القضية الأساسية**»[٤]، بالجزئي المعين المحسوس، أم بالتجريدي، بالشيء أم بالوعي؟ فـ«مهما تبدل موضوع الفلسفة فإن مسائلها الرئيسية كانت دائمًا المسائل الجذرية للنظرة إلى العالم، والسؤال الأساسي في النظر إلى العالم هو حول علاقة الفكر/ الوعي، بالوجود، وما هو الأسبق؟»[٥].

نقطة الانطلاق هذه هي التي تحدد مسيرة المنظومة الفلسفية برُمتها، وقد أطلق فيها عدة مصطلحات لاختصار الحديث عنها، مع التنبيه أنه لا مشاحة في الاصطلاح ما دام المعنى واضحًا متصورًا، ومجرد الاعتراض على الاصطلاح قد ينقل النقاشات إلى مماحكة لفظية، لا ينبغي الوقوف عندها طويلًا، وهذه المصطلحات حجبت الرؤية عن كثير ممن تعرضوا لهذا الموضوع فتوقفوا عند مصطلحاته فحسب، وجعلوا النفور من

---

(١) المادية الديلكتيكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، نقله عن الروسية: فؤاد مرعي، بدر الدين السباعي، عدنان جاموس، دار الجماهير، دمشق–سورية، ص٢.

(٢) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق–سورية، ص٥، باختصار.

(٣) مختارات ماركس وإنجلس، دار التقدم–موسكو، ج٤، ص٢٠.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٧٩٨، ٧٩٩.

(٥) المادية الديلكتيكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٢–٣، باختصار يسير.

المصطلح مسوِّغًا لرفض مضمونه، مما يدفع إلى التمهيد لهذه المصطلحات والوقوف عندها، ووضعها في إطارها.

وينبغي التنبيه إلى أن بعض هذه الاصطلاحات تم تحديدها بناءً على تفريع كل فلسفة، أو مثال فيها، وقد يكون في هذا ما هو غير دقيق وسيأتي التعرض له بالنقد، وبيان سبب الإشكال فيه، ولكن كما سبق فإن استعمال المصطلح يوفر سطورًا على القارئ بعدم التكرار كل مرة، وحتى يوضع طرح ابن تيمية في سياقه، ستُذكر تلك المصطلحات، ثم تُتعقب في موضعها، وقد كان أساطين الفكر والفلسفة والكلام يوصون دومًا بعدم الوقوف عند الاصطلاح بل الالتفات إلى المعنى:

يقول ابن سينا: «**لا تشاح في الأسماء**»[١].

ويقول الجويني: «**لا معوَّل على العبارات وإنما المطلَب منها المعاني**»[٢].

ويقول الغزالي: «**إذا عُرف المعنى فلا مشاحة في الأسامي**»[٣].

ويقول الرازي: «**اعلم أن المباحث اللفظية لا تدفع الحقائق العقلية، وإنما يكون تأثيرها في انتقال البحث من مقام لآخر، وذلك قليل الفائدة**»[٤].

ويقول ابن تيمية: «**والحجج العقلية إنما يعتبر فيها المعاني لا الألفاظ**»[٥].

ويقول باركلي: «**لا مشاحة عندي في الألفاظ**»[٦].

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة–مصر، الطبعة الثالثة، ج١، ص٢٧١.

(٢) الشامل في أصول الدين، أبو معالي الجويني، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية، سنة ١٩٦٩م، ص١٤٢.

(٣) إحياء علوم الدين، ص٥٥٩.

(٤) المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمى بلسان اليونانيين (بأثولوجيا)، وفي لسان المسلمين (علم الكلام)، محمد بن عمر الرازي (الملقب بـ: فخر الدين)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ج١، ص١٣٥.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص١٨٥.

(٦) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ترجمه: يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م، ص١٩١.

ويقول هيوم: «**إن جميع الناس، ذوي العقل الراجح، يُـزرون بالمساجلات اللفظية**»[١].

يقول كارل بوبر: «**أنا لا أختلف مع أحد حول الكلمات**»[٢].

إذا عرف هذا يقال: لقد اصطُلح على تسمية الفلسفة التي تقول بأسبقية الشيء المعين المحسوس، الجزئي، الثابت في الواقع على الوعي بالفلسفة المادية؛ أما المثالية فهو اصطلاح أطلق على الفلسفة التي تقول بأسبقية الوعي، المطلق، الكلي، التجريدي، على المعين، الجزئي، الذي يمكن إدراكه بالحواس، ويطلقون على الوعي والمطلق والتجريدي مصطلح: الروح، ويطلقون على كل معين ثابت الوجود في الواقع، يشار إليه، يمكن إدراكه بالحواس بـ: المادة؛ فـ«المفهوم الفلسفي للمادة: **الواقع الموضوعي الموجود خارج وعينا**»[٣].

وهذا تقسيم فلسفي فحسب؛ وحتى تُتصور المسألة تمامًا يفترض الوقوف على معنى الاصطلاح، والفلسفة أمر عقلي، وقد كتب فيه كثيرون، ومنهم من ليس مسلمًا ومن لا يتقيد بحكم ديني أصلًا، فينبغي تحرير عباراتهم لفهمها قبل أي حكم عليها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، مع مراعاة خصوصية كونها اصطلاحًا فلسفيًّا، ويحسن هنا ضرب مثال للتقريب:

ففي النحو يقسّمون الاسمَ حسب موضعه في الجملة، فيقولون مبتدأ وخبر، ويقولون فاعل ومفعول به ونحو هذا، وقد يمر عليهم جملة فيها لفظ الجلالة إعرابه مفعول به، فلا يقال: إنهم سموا الله بما يتنزه عنه، فغرضهم ضبط اللغة العربية لا إطلاق الأسماء، وقد يبرع في هذا الضبط من ليس مسلمًا ممن هو معتنٍ باللغة من مصادرها، وهنا ضبط للغة الفلسفية. ومما يُضرب به المثل هنا أيضًا السؤالَ: «هل الله موجود أم

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ترجمه وقدّم له وعلق عليه: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى: مايو، ١٩٥٦م، ص١٤٥.

(٢) بحثًا عن عالم أفضل، كارل بوبر، ترجمة: أحمد مستجير، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٩م، ص١١٦.

(٣) المادية الديلكتيكية، ف.آفانا سيف، ترجمة: ماهر لقطينة، دار الحلم الفلسطيني للإعلام والنشر، فلسطين- نابلس، الطبعة الثانية: ٢٠٠٦م، ص ٩.

معدوم؟» في نقاش الملحدين؛ فلا يقال حينها بأن (موجود) اسم مفعول ونحو هذا، إذ المقصود منه نقيض المعدوم.

وقد استشكل بعض الناس هذا، فسأل قائلًا: «لم أجد في أسماء الله وصفاته اسم (الموجود) وإنما وجدت اسم (الواجد)، وعلمت في اللغة أن الموجود على وزن مفعول، ولا بد أن يكون لكل موجود موجِد كما أن لكل مفعول فاعل، ومحال أن يكون لله موجد، ورأيت أن الواجد يشبه اسم الخالق والموجود يشبه اسم المخلوق، وكما أن لكل موجود موجِد فلكل مخلوق خالق، فهل لي بعد ذلك أن أصفَ الله بأنه موجود؟»[1].

ليجاب بأن «الواجد ليس اسمًا من أسماء الله ولا صفة من صفاته، والحديث الذي ورد بتسميته بذلك ليس بصحيح»[2]، فـ«إن قيل: فهل ورد لفظ التوقيف بأنه (موجود) في الكتاب والسنة؟ قيل: هو **إجماع الأمة**»[3]، يقول الألباني عمن يزج بهذه المماحكة اللفظية في معرض سؤال كالسابق: «هم ينكرون من المناقشة تمسكًا بلفظ لا يقدِّم ولا يؤخر»[4].

فلَم أستحدِث عبارات تحجب فهم معنى الاقتباس، أو الشرح، أو النقد والتحليل، وستتعرض المعاني الباطلة للنقد وبيان سبب ذلك في موضعها، وهذا ينبغي أن يظل مستحضَرًا طيلة هذه الصفحات. ويقال، للبعد عن هذا الإشكال، بأن وصف نظريةٍ بالمادية أو المثالية يعود عليها نفسها، لا على الشيء الخارجي، والأمر شبيه بقول ابن رجب عند شرحه لحديث: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر» بقوله: «**شبه الرؤية**

(١) سؤال ورد على اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد للنشر والتوزيع – الرياض، سنة النشر: ١٤٢٤هـ ج٣، ص١٣٨.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج٣، ص١٤٠.

(٣) الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك (أبو الحسن بن القطان)، تحقيق: حسن بن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ج١، ص٣٩.

(٤) سؤالات علي الحلبي لشيخه محمد ناصر الدين الألباني، ج١، ص١٢٤.

بالرؤية، لا المرئي بالمرئي»[1]، وقد كتب في الاثنين كُثر ممن لم يتقيدوا بهذا، وحَسْب الكاتب أن يتقيد به، وتبقى المصطلحات قد عُلم معناها لفهم الاقتباسات وتصوير الفلسفات.

إذا تقرر هذا يقال: «عندما يتكلم الفلاسفة عن العلاقات بين الوجود والفكر، أو بين المادة والروح، أو بين الوعي والدماغ إلخ ... فإنما يتناولون السؤال نفسه يعني: أيهما أهم المادة أم الروح، الوجود أم الفكر؟ أيهما المتقدم على الآخر؟ هذا هو السؤال الأساسي في الفلسفة»[2].

وقد توزعت الفلسفات بناءً على نوعية الإجابة بين خطين أساسيين وهُما: المادية والمثالية؛ والمادية هي التي اعترفت بأسبقية وجود الأشياء المعينة المحسوسة، أما المثالية فقالت بأسبقية الروح، أي: المجرد، المطلق، الوعي؛ مثل قولك: حصان، فهذا تجريد لما في الواقع، فالواقع فيه أحصنة متنوعة لكل واحد منها صفاته المميزة الخاصة به، فلما تُجرد، تقوم بحذف الصفات الخاصة بالأفراد، فتحذف الأسود، والأبيض، التي تميز فردًا عن آخر، فتبقى صورةٌ لحصان ذهني، فيقال: هذا وجوده روحي ليس ماديًا بل وجوده ذهني. أما الروح التي هي سبب الحياة فسيأتي الحديث عنها في موضعها.

واستعمال مصطلح (المادة) و(الروح) كوصفين للموجودات يوجد في كتابات الرازي[3] بعبارة (جسم) بدل (مادة)، فيقول: «الموجودات إما جسمانية وإما روحانية»[4]، ويبين مقصده بالروحاني فيقول: «الذي لا يكون جسمًا ولا حالًا في

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ– ١٩٦٦م، ج٤، ص٣٢٠.

(٢) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، نقله إلى العربية: فهمية شرف الدين، ضبط مصطلحاته: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت–لبنان، الطبعة الخامسة: ٢٠٠١م، ص٣٠.

(٣) لا يعني هذا إلا استعمال الاصطلاح عند الرازي، لا أنه يقول بأن الروحي في الذهن، والجسم خارجه؛ فهو لا يقول به، بل يقول بخلافه.

(٤) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج١، ص٢٥٤. قال ذلك في تقريره طريقة أصحاب المكاشفات، وختم كلامه بقوله: وهي عند أصحاب العقول الصافية من نفائس الأحاديث. المطالب العالية، ج٤، ص٢٦٢.

جسم»[١]، و«الأحوال الروحانية... هي العلم بحقائق الأشياء»[٢].

أما الكِندي فيقسم الوجود إلى: «وجودين: وجود حسي، ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية، وجزئية، والأشخاص الجزئية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودًا حسيًّا، بل تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني»[٣].

أما جون ديوي فيعبر عن هذه المسألة بـ: «مشكلة العلاقة بين العقل والجسم»[٤].

فهناك وعي، وهناك معيَّن خارج الذهن، ثابت الوجود في الواقع، يمكن الإحساس به. وبقطع النظر عن الصيغة المستعملة في التعبير عن هذا، والاصطلاح المذكور فيها، هناك خطان أساسيان في الفلسفة، فـ«المقصود عندنا لا يتعلق بهذه الصياغة أو تلك للمادية، بل بتضاد المادية للمثالية، بالفرق بين الخطين الأساسيين في الفلسفة، أمِن الأشياء نمضي إلى الإحساس والفكر، أم من الفكر والإحساس إلى الأشياء؟»[٥]، ويمكن تسمية المادية بالشيئية، نسبة إلى الانطلاق من الشيء، ولا يجد الماديون غضاضة في هذا، فـ«مترياليزم: من الكلمة اليونانية متريااليس، وتعني مادي: شيئي»[٦].

و«يوجد خلط في المعنى علينا فضحه بسرعة، يفهم بشكل مبتذل كلمة مادي ذاك الذي لا يفكر إلا بالتمتع بالملذات المادية، فعن طريق التلاعب بلفظ (المادية) التي تحتوي لفظ

---

(١) المطالب العالية، ج١، ص٢٥٤.

(٢) المطالب العالية، ج١، ص٢٥٧.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة–مصر، ١٩٥٠م، ج١، ص١٠٧.

(٤) المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م، ص٨٨.

(٥) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، دار التقدم–موسكو، الترجمة إلى العربية ١٩٨١م، طبع في الاتحاد السوفييتي، ص ٣٨، باختصار.

(٦) أسس الفلسفة الماركسية، ق. أفاناسييف، ترجمة: عبد الرزاق الرصافي، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ج١، ص٩.

مادة يعطي للمادية معنىً خاطئًا تمامًا»[1]. فالحديث عن المادية هنا لا يعني هذا البتة، إنما هي مصطلح فلسفي؛ فـ«المادة مقولة فلسفية للإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، تُصوره، تعكسه إحساساتُنا»[2].

و«إن أية نظرة إلى العالم، منسجمة إلى هذا الحد أو ذاك، يجب أن تنطلق من الاعتراف بأولوية إحدى البدايتين – المادة أو الروح، وتُدعى هذه النظرة نظرة أحادية، حقًا ظهر في التاريخ فلاسفة اعترفوا بالبدايتين وباستقلال كل منهما عن الأخرى، ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالثنائيين.

إن الثنائية التي تعترف بالمادة والروح كبدايتين مستقلتين لا تستطيع إقامة علاقة بينهما؛ ولذا فإن الثنائي لدى تفسير ظواهر العالم، يتخبط في تناقضات لا يمكن لمنظومته حلها، ويقف إما إلى جانب المادية وإما إلى جانب المثالية، والثنائية ليست بالنسبة إلى المادية والمثالية حلًا جديدًا، مبدئيًا، لقضية الفلسفة الأساسية، وإنما هي تعبير عن عدم انسجام فلسفي»[3].

فبين المادية والمثالية توزعت فلسفات كثيرة مثل اللاأدرية وهم «ينكرون إمكانية معرفة العالم، وليست هذه اللاأدرية إلا محاولة للتهرب من الإجابة عن المسألة الفلسفية الأساسية، ولاتخاذ موقع (وسط) بين المادية والمثالية»[4]، فلا تحمل تلك الفلسفات داخلها ذلك الاتساق الذي يوجد في الخطين الأساسيين في الفلسفة.

والمادية تلك الفلسفة التي تقول بأولوية المعيَّن الذي يقبل الحس في الواقع على الفكري، ذلك المعين الثابت في الواقع يعكسه الإحساس، فـ«المادة تولّد الإحساس بتأثيرها في أعضاء حواسنا، الإحساس رهن بالدماغ والأعصاب وشبكة العين وإلخ، أي بمادة منظمة على نحو معيّن، إن وجود المادة ليس رهنًا بالإحساس.

---

(١) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٢٣.

(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٤٥.

(٣) المادية الديلكتيكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفيت، ص٤.

(٤) موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ١٩٨٩، ص٨.

إن المادة هي الأوليّ، الإحساس الفكر، الإدراك هو النتاج الأعلى لمادة منظّمة بشكل خاص وهذه هي نظرات المادية على العموم»[١]، فالمادية تعترف بأسبقية المعين الموجود في الواقع على التجريدي الكلي والمطلق، ولا تنفي التجريد أو الوجود الذهني أو الروحي، بل يعبرون عنها بقولهم: «الفلسفة ... خلاصة العصر الروحية»[٢]، ففي المادية «**الفكر والمادة هما على السواء فعليًّا، أي موجودان**»[٣]، إنما الوجود المعيّن المحسوس الذي يعبرون عنه بـ(المادة) هو الذي له الأسبقيّة، ولا ينفي هذا بحال وجود الأفكار إنما يكون وجودُها بعد الإحساس بالمعيّن.

و«الإحساس والعقل يختلفان من حيث الطبيعة، ولكن لا ينفصل أحدهما عن الآخر»[٤]، فـ«المعرفة العقلية تعتمد على المعرفة الحسية، والمعرفة الحسية في حاجة إلى التطور إلى معرفة عقلية»[٥]. وتبدأ العملية المعرفية من الحس، فـ«تتكرر مرارًا الأشياء التي تترك أحاسيس وانطباعات في حواس الإنسان في مجرى ممارسته العملية»[٦]. ومن هذا التكرار الكمي ينشأ تغير نوعي؛ فتوجد المفاهيم، «إن المفهوم والإحساس لا يختلفان كميًّا فحسب بل كيفيًّا أيضًا»[٧]. «لا بد من تراكم كمّي متواصل من الوقائع والملاحظات على مستوى المعرفة الحسية من أجل الانتقال إلى التعميم، الذي يعني قفزة من إحدى درجات المعرفة إلى درجة أخرى من التفكير الحي إلى التفكير المجرد»[٨].

«فإذا ظن المرء أن المعرفة يمكن أن تتوقف عند المرحلة الحسية، وهي مرحلة دنيا، وأن المعرفة الحسية هي وحدها التي يعتمد عليها من دون المعرفة العقلية، إن

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص٥٤-٥٥.

(٢) أسس الفلسفة، راكيتوف، ترجمة: موفق الدليمي، دار التقدم-موسكو، طبع في الاتحاد السوفيتي، ١٩٨٦م، ص٢١٥.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٤٠.

(٤) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين-الصين، الطبعة الأولى: ١٩٦٨م، ج١، ص٤٣٧.

(٥) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٤٢.

(٦) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٣٥.

(٧) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٣٥.

(٨) المادية الديلكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٢٤٩.

هذا يعني تكرارًا لأخطاء المذهب التجريبي في الماضي، إن أخطاء هذه النظرية تكمن في عجزها عن فهم الحقيقة التالية: على الرغم من أن المعطيات الحسية تعكس بعض الحقائق في العالم الموضوعي، إلا أنها مجرد معطيات جزئية وسطحية لا تعكس الأشياء بصورة كاملة، لا بد من صهر تلك المعطيات الحسية الغنية عن طريق التفكير، أي لا بد من قفزة من المعرفة الحسية إلى العقلية»[1].

«ونحن لا نستطيع تكوين مفاهيم صائبة والتوصل إلى منطق سليم على أساس المعطيات الحسية إلا إذا كانت هذه المعطيات غنية جدًا، (ليست جزئية أو ناقصة)، ومتفقة مع الواقع (ليست وهمية أو كاذبة)»[2]، وهذه العملية ليست آلية، بل الإنسان يقوم بالتعميم عن طريق دراسة الأشياء المعينة، ثم يعرف غير المعيَّن أيضًا بعد هذه العملية العقلية، «فهناك عمليتان في المعرفة: إحداهما من الخاص إلى العام، والأخرى من العام إلى الخاص»[3].

كما أن المادية «تؤكد إمكان معرفة العالَم»[4]، فـ«**هي أكثر الأنساق الفلسفية المنطلقة من الموضوع تماسكًا**»[5]، وقد احتد نقد الماديين على المثالية بإلزامهم بأن المثالية «تنكر إمكان معرفة العالم وقوانينه، ولا تؤمن بقيمة معارفنا ولا تعترف بالحقيقة الموضوعية، وتعتبر أن العالم مملوءٌ بـ(أشياء بذاتها) ولن يتوصل العلم أبدًا إلى معرفتها»[6]، وذلك أن المثاليين «وحتى حين يعترفون بإمكانية معرفة العالم، ينفون أن يكون وعي الناس انعكاسًا للواقع الموضوعي»[7] القابلِ للحس.

---

(١) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٤٣ -٤٤٤، باختصار.

(٢) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٤٢.

(٣) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٦٧.

(٤) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ص٤٢٩.

(٥) العالم كتصور؛ الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصور، آرثور شوبنهَور، ترجمة: نصير فالح، دار المتوسط - إيطاليا، ٢٠١٦م، ص ٨١.

(٦) المادية الديلكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، دار دمشق للطباعة والنشر، ص٤٩، باختصار.

(٧) موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٨.

فالمادية تنصر إمكانية معرفة العالم بدرجات متنوعة، لكنها لا تخرج عن كونها معرفة، فدرجات المعرفة نسبية إضافية تختلف من شخص معيّن لآخر، وليست أنواعًا للحقيقة نفسها؛ فـ«ليس صحيحًا الزعم بوجود ثلاثة أنواع من الحقيقة هي: الموضوعية، والنسبية، والمطلقة، ففي واقع الحال ليست الحقيقة النسبية والمطلقة سوى مستويين أو شكلين مختلفين للحقيقة الموضوعية»[1]، فالمعرفة الموضوعية درجات، **والنسبي هو جزء من الحقيقة** وإن لم يكن الحقيقة كاملة.

وليست التجربة عن طريق الحس بشكل مباشر شرطًا للمعرفة عند جميع البشر في نفس المسألة، بل قد يعرفها بعضهم بالحس المباشر، وبعضهم عن طريق الخبر الصادق عنها، وهو ما يسمى بالتجربة غير المباشرة؛ فلا يشترط في الفلسفة المادية أن يقوم كل إنسان بالتجربة نفسها ليصدق بها، بل يكفي في ذلك الخبر الصادق عنها بشروط التحقق من ذلك الخبر، وإمكان تكرارها عند توفر شروطها الموضوعية، وبذا يحصل تراكم العلم، وتنتقل المعارف بين العصور، ويبني العلم الأخير على سابقه.

«إن جميع المعارف الحقة تنبع من التجربة المباشرة، ولكن يستحيل على المرء أن يجرب كل شيء تجربة مباشرة، **والواقع أن معظم معارفنا قد حصلنا عليها من التجربة غير المباشرة**، وأعني بها كل المعارف المكتسبة في العصور القديمة والبلدان الأجنبية، وهذه المعارف مكتسبة من التجربة المباشرة عند القدامى والأجانب، فإذا كانوا اكتسبوها في مجرى تجربتهم المباشرة على نحو متفق مع شرط التجريد العلمي، وكانت تعكس الأشياء الموضوعية بصورة علمية، فهي معارف يركن إليها، وإلا فهي ليست كذلك، **فإن ما هو تجربة غير مباشرة عند شخص معين، هو عند غيره تجربة مباشرة**»[2]، فالمعرفة تكون بالحس، ثم التجريد، وقد تُعرف بالخبر الصادق عنها.

على أن التجريد الذهني قد يفترض أشياء لا تكون موجودة في الواقع، كافتراضه أعدادًا تكون أكبر من الموجود في واقع معين، أو اعتقاده بإمكانية شيء لأنه غير

---

(١) أسس الفلسفة، راكيتوف، ص٣٣٣.

(٢) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٣٩، باختصار.

مستحيل، لكن هذا الإمكان ليس ممكنًا في الواقع المعين، ولذا يفرق الماديّون بين نوعين من الإمكان: الإمكان المجرد، والإمكان الحقيقي. فـ«الإمكان المجرد أو الصوري: يعبر عن غياب أية شروط في الواقع من شأنها استبعاد أي ظاهرة معينة ولكنه لا يفترض حضور أية شروط»[1]، فهذا مجرد إمكان ذهني، لكن قد تغيب شروط تحققه في الواقع، أو توجد موانع تجعله ممتنعًا في الواقع لذا «**فإن الإمكان المجرد يمكن أن ينطوي على استحالة**»[2] أي في الواقع، أما «الإمكان الحقيقي فيشير إلى حضور كل الشروط الضرورية»[3]، والإمكان الحقيقي ليس دليلًا على أن الشيء موجود، فإثبات وجود الشيء وعدمه يكون بالدليل الخاص عليه.

أما الفلسفة المثالية فهي «اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية في حل المشكلة الأساسية في الفلسفة، والمثالية تبدأ من المبدأ القائل بأن **الروحي اللامادي أوليّ**»[4]. وللمثالية خطان أساسيان؛ حيث «يعرف تاريخ الفلسفة نوعين من المذاهب المثالية:

- المثالية الموضوعية.
- والمثالية الذاتية.

الموضوع: بوجه عام هو ما يوجد خارج الإنسان، مستقلًا عن وعيه، وينطلق بعض المثاليين من واقع أن الفكرة توجد وجودًا موضوعيًّا، وأنها أصل خلق العالم، ويطلق عليهم اسم المثاليين الموضوعيين، ومنهم، على سبيل المثال، فيلسوف اليونان القديمة: أفلاطون.

الذاتي: هو ما يخص، يلازم فردًا بعينه، شخصًا بعينه، أي الذات. بعض الفلاسفة، وعلى سبيل المثال الإنجليزي باركلي (القرن الثامن عشر)، يعتبرون أن الإنسان وحده

(١) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥١.
(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥١.
(٣) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥١.
(٤) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٤٥٣.

ووعيه هما اللذان يتمتعان بوجود فعلي، ويؤكدون أن الأشياء لا توجد إلا إذا أدركها الإنسان بحواسه»[١]، «ولكن الفرق بين المثالية الذاتية والموضوعية ليس فرقًا مطلقًا، فكثير من المذاهب المثالية الموضوعية تحتوي على عناصر المثالية الذاتية، ومن ناحية أخرى فإن المثاليين الذاتيين كثيرًا ما يتبنون موقف المثالية الموضوعية»[٢].

وأفلاطون قد قال بالمُثُل: «وهي نماذج العالم الحسي، وصوره، وأصوله، ولها وجود مفارق في عالم خاص بها يسمى بعالم المعقولات أو عالم المثال»[٣]، إنها «موجودات مفارقة مسؤولة بطريقة ما عن الوجود الفردي للنوع الذي تكونه»[٤]، فهو يقول بوجود مجردات كشيء حقيقي مستقل عن وعي الفرد بها، وسيأتي الحديث عنه.

أما باركلي، فأفكاره تدور حول «المبدأ القائل: وجود الموجود أن يُدرَك»[٥]، فـ«العلة الحقيقية تعود إلى الأذهان»[٦]، إذ «الوجود هو الإدراك الحسي، أو وجود شيء هو أن يكون هذا الشيء مدركًا بالحس، فكل شيء يدين بوجوده للإدراك الحسي، وليس له وجود في ذاته»[٧]، فعنده «القول بأن الأفكار هي نُسخ ذهنية للموضوعات المادية هو قول باطل»[٨]، لقد وجَد بأن «الحل هو إنكار وجود المادة»[٩]، «وخلاصة

(١) ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م، ص١٠-١١، بتصرف يسير.

(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٤٥٤، باختصار.

(٣) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، ١٩٨٢م، ج٢، ص٣٣٨.

(٤) دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية، ج١، ص٥٣٦.

(٥) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٣م، ج٥، ص٥٠.

(٦) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ج٥، ص٥٠.

(٧) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م، ج١، ص٢٨٩.

(٨) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٩٠، باختصار.

(٩) دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ج١، ص١٥٥.

الرأي عند باركلي هي أن الوجود هو الإدراك أو أن يكون الشيء مدرَكًا، وأنه لا يوجد غير أرواح (نفوس، عقول) وأفكارها»[1].

فـ«إذا حسِبت بأنك ترى شجرة، فباركلي يشير إلى أن ما تعرفه في الحقيقة هو ليس شيئًا خارجيًّا، بل تحولًا بنفسه، أو إحساس، أو كما يدعوه هو (فكرة)، وأن ما تعرفه مباشرة ينقطع، إذا أغمضت عينيك، وكل ما تدركه كائن في ذهنك، وليس شيئًا ماديًّا خارجيًّا، فالمادة إذًا هي فرض غير ضروري»[2]، فأفلاطون انطلق من أفكار قال باستقلالها عن ذهن الإنسان وهي المُثُل، وباركلي ربط الوجود كله بأفكار الإنسان نفسه، وهذا يصادم تمامًا النظرة المادية.

فهذان هما الخطان الأساسيان في المثالية التي تقابل المادية، إلا أن هناك فلسفاتٍ حاولت التلفيق كما سبقت الإشارة إليه، وأخرى حاولت أن تتهرب من المسألة الأساسية في الفلسفة، ومن أشهر هذه الفلسفات ما يسمى بالوضعية الفرنسية ومؤسسها أوجست كونت[3]، الذي قسم تطور الفكر البشري إلى ثلاث مراحل: ١) المرحلة اللاهوتية أو الدينية، ٢) المرحلة الميتافيزيقية، ٣) المرحلة الوضعية.

وفي المرحلة الأولى كان الفكر البشري بنظره خاضعًا للخيال وهي مرحلة الطفولة في التفكير، ثم ينتقل إلى المرحلة الميتافيزيقية وهي بنظره مجرد تعديل للمرحلة الأولى، لكنها أكثر تهذيبًا يسعى فيها الإنسان إلى المعرفة المطلقة، ثم يصل إلى المرحلة الوضعية، وهو دور النضج، ويكتفي البشر في هذه المرحلة بالمعرفة النسبية، والقناعة بمعرفة الظواهر وعلاقاتها ببعضها، ونبذ التجريدات الميتافيزيقية، وينتهي بوضع قاعدة يقرر فيها أن: «كل قضية لا يمكن ردها إلى مجرد الإدلاء بواقعة من الوقائع هي قضية ليس لها معنى محصل مفهوم»[4].

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٩١.

(٢) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ترجمة: سمير عبده، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩م، ص٥٩.

(٣) مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: أكتوبر ٢٠٠٥م، ص١٧٧.

(٤) مدخل إلى الميتافيزيقا، إمام عبد الفتاح إمام، ص١٧٩.

يمتد الأمر إلى ما يسمى بـ«الوضعية المنطقية» وقد نشأت عن جماعة (فيينا) التي ظهرت كجماعة منظمة عام ١٩٢٨م، وقد أرادت الوضعية المنطقية أن تقصر مهمة الفيلسوف على تحليل الألفاظ والعبارات[١].

ويصل الأمر عندهم إلى نظرية عن (المعنى) تسمى «نظرية إمكان التحقق من صدق المعنى»؛ فهي السلاح الحاد - كما يقولون - الذي يحاربون به الميتافيزيقا، فلا بد من التحقق من صدق ما يقوله تجريبيًّا، وإلا لا هو صادق ولا كاذب، وما يقوله مجرد ميتافيزيقا فارغة[٢]، فـ«الفكرة المحورية في الوضعية إنكار أي مضمون على الفلسفة خارج معطيات العلوم»[٣]، «وقد استفادت الوضعية المنطقية في ذلك كله من تحليلات برترند راسل، كما دعمت موقفها بالتحليلات اللغوية التي قام بها تلميذه لودفيج فتجنشتن وموقفه المعادي للميتافيزيقا»[٤].

وقد «ظلت هذه الوضعية المضادّة للفلسفة متواصلة طوال القرن. مؤخرًا، وفي كتابه (حلم نظرية نهائية)، كتَب ستيفن وينبورغ الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء فصلًا منتقمًا عنونه بـ(ضد الفلسفة)، أكد في هذا الفصل بأن الفلاسفة لم يأتوا بأي معرفة ولا حتى أي إعانة للمعرفة العلمية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، طوال القرن العشرين، الفلسفة هي إذًا تمرين عديم الفائدة بل مؤذٍ للفكر»[٥]، وكان آخر النتائج المنطقية لهذا الطرح، ما عبر عنه ستيفن هوكنج ولينورد ملودنيوف بقولهما: «الفلسفة قد ماتت»[٦]، ويُظهر هوكنج شيئًا من مسوغات حُكمه فيقول: «قد أكون قاسيًا بعض الشيء على الفلاسفة، لكنهم لم **يكونوا لطفاء معي من جانبهم، فقد وصفوا منهجي بأنه ساذج وبسيط»**[٧].

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨١.
(٢) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨٢، ١٨٣.
(٣) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ج٥، ص١٩٧.
(٤) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨٤.
(٥) فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م، ص٤٥.
(٦) التكوين العظيم، ستيفن هوكنج ولينورد ملودنيوف، ترجمة: حازم نسيبة، الناشر: حازم نسيبة، عمان–الأردن، ٢٠١٤م، ص١٣.
(٧) الثقوب السوداء والأكوان الطفلة ومواضيع أخرى، ستيفن هوكنج، ترجمة: حاتم النجدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م، ص٤١.

لقد تصدى كارل بوبر لمناقشة فتجنشتين (Wittgenstein) بوصفه أول من وضع الأساس لنظرية المعنى السالفة ثم تصدى للوضعية المنطقية بعد ذلك، ومن نقده عليه بأن معظم عبارات فتجنشتين «لا تنتمي إلى مجموعة العلم الطبيعي، ومن ثم فهي لا تنتمي إلى مجموعة القضايا الصحيحة، كلا ولا هي قضايا كاذبة! وهكذا نصل إلى نتيجة حتمية هي أن عبارات فتجنشتن نفسها (بغير معنى) أو هي (لغو فارغ)»[١].

«إن قول الوضعيين المنطقيين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التي تعبر عن حقائق العلوم الطبيعية، وتلك التي تعبر عن [القضايا] الرياضية والمنطق، هذا القول هو في حد ذاته لا يعبر عن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية، أو تلك التي تعبر عن الرياضة والمنطق»[٢].

وهذا يعيدهم إلى المربع الأول، فرفضهم لبحث المسألة الأساسية في الفلسفة، بحجة أنها ميتافيزيقا، هو بحد ذاته تفكير ميتافيزيقي في المقابل! وهذا يذكّر بالقول القديم القائل: «**من يحتجّ على الفلسفة إنما يثبت بهذه الحجة أنه يتفلسف**»[٣]، وبذا يظهر أن فرارهم لم يكن إلى ملجأ.

كما أن جعلهم «النزاع بين المادية والمثالية على أنه نزاع على اختيار اتفاقي بين (لغات) بديلة، أكثر من أن يكون نزاعًا حول حقائق ذات أهمية»[٤]، هو ربط لإثبات الموضوعي بالوعي به وبذا يلتحقون بالمثالية الذاتية، فالمثالية الذاتية «اتجاه فلسفي يرى أنه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجودًا وجودًا مستقلًا عن نشاط الإنسان الإدراكي وعن وسائله في الإدراك، ولقد كان الدعاة التقليديون للمثالية الذاتية هم بركلي وفيخته وماخ، أما الصور الحديثة من المثالية الذاتية فهي الذرائعية (البراغماتية) والوضعية الجديدة»[٥].

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨٥.

(٢) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨٦.

(٣) دعوة إلى الفلسفة، أرسطو، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح، عبد الغفّار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ص١٠.

(٤) موسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، جلال العشري، راجعها وأشرف عليها: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت-لبنان، ص٥٤٣، بتصرف يسير.

(٥) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٤٥٥، باختصار.

موقف ابن تيمية من المسألة الأساسية في الفلسفة

لدراسة موقف ابن تيمية من المسألة الأساسية في الفلسفة ينبغي البدء بالمقالات المرفوضة عنده على اعتبارها (سفسطة)، أي حكمة مُمَوَّهة خادعة، فهي ليست حكمة حقيقية؛ فـ«السوفسطائي بعينه معناه: أنه متراءٍ بالحكمة بتخيله الحكمة وليست حكمة بالحقيقة»[1]، فكما يقال: التخلية قبل التحلية، يقول ابن تيمية:

«السفسطة أنواع:

السوفسطائية المتجاهلة اللاأدريّة الذين يقولون: لا نعلمُ هل الحقائق ثابتة أو منتفية، وهل يمكن العلم أو لا يمكن؟

قول أهل التكذيب والجحود والنفي الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها.

الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتًا، ومن نفاه كان في حقه منفيًّا، ولا يجعلون للحقائق أمرًا هي عليه في أنفسها.

قول من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها»[2].

فهو يرفض اللاأدرية التي تتوقف في إثبات الحقائق، والذين يجزمون بنفيها ونفي العلم بها، كذلك يرفض المقالة التي تجعل الحقائق تتبع المعتقد، ويرفض إثبات الحقائق والموجودات لكن مع نفي القدرة على العلم بحقيقتها، أو بلغة أخرى: إثبات الشيء في ذاته دون القدرة على معرفة حقيقته.

ويدل هذا على أن ابن تيمية يثبت الموجودات المعينة، ويقول بالقدرة على معرفتها، فيثبت الموجودات الخارجية (خارج ذهن الإنسان)، إنه يثبت المعين في

(١) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٠م، ج٣، ص٧٨٣.

(٢) الصفدية، أحمد بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الناشر دار الهدي النبوي، المنصورة-مصر، توزيع دار الفضيلة الرياض-السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م. ص٩٨، بتصرف يسير في التقديم والتأخير فحسب.

الواقع الموضوعي بمعزل عن الإحساس به والعلم به، يقول: «**الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها**»[١]، فـ«العلم مطابق للمعلوم **المستغني عن العلم**، تابعٌ له»[٢]، ويقول: «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم العلم بالحقائق **لا ينفي ثبوتها في نفسها**»[٣]، فهناك حقائق خارجية مستغنية عن الإنسان، مستقلة عنه. إنه يتفق مع الماديين في قولهم:

«الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، تُصوره، تعكسه إحساساتنا، وهو موجود **بصورة مستقلة عنا**»[٤]، وذلك أن من «**لا يعترف بأن** الحقيقة **الواقعية الموضوعية، الموجودة بصورة مستقلة عنا**.... لا يبقى عنده غير الـ أنا (المجرد العاري)»[٥].

إن ربط الوجود بالمعرفة عبَّر عنه ولتر ستيس بقوله: «**التوحيد بين المعرفة والوجود** هو المبدأ الأساسي في كل ألوان المثالية، فقد اعتمدت عليه اعتمادًا مطلقًا فلسفة أفلاطون وأرسطو»[٦]. ففي نظرية المعرفة، فإن المثالية «تتمثل الأطروحة القائلة: إن العالم الخارجي الذي يظهر للإنسان **ليس مستقلًا عن تصورات الذات المفكرة**»[٧]، وفي جانب نظرية الوجود «تدّعي المثالية وجود ذوات روحية (مُثل) لا تقبل الرد إلى الذوات المادية»[٨].

ولانحياز ستيس إلى المثالية، لا يرتضي موقف المادية السابق، فيقول: «المادية تعتمد في الواقع **على الانفصال الكامل بين المعرفة وموضوعها**، وتلك هي الغلطة

(١) الرد على المنطقيين، أحمد بن تيمية، دار ترجمان السنة–باكستان، ١٩٧٦م، ص٧١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص ٨٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٨٧.

(٤) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٤٥.

(٥) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص٤٠.

(٦) المنطق وفلسفة الطبيعة، (المجلد الأول من فلسفة هيجل)، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٧م، ص٨٢.

(٧) المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، تحرير الترجمة العربية: أبو يعرب المرزوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ج١، ص٣٧.

(٨) المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، ج١، ص٣٧.

الكبرى التي تقع فيها»[1]، ويقال في بيان أي الفريقين قد وقع فيما يسميه بالغلطة الكبرى بأن الحقائق المستقلة **إن لم تكن مستقلة عن معرفتنا بها كان وجود الحقائق مرهونًا بهذه المعرفة**. وقد نقد بعضهم هذا الموقف بعبارة ساخرة فقال: «**حسْبُ الإنسان أن يغمض عينيه فيختفي العالم**»[2]، فـ«التصور الحسي **ليس الواقع القائم خارجًا عنا**، بل صورة فقط عن هذا الواقع»[3].

وقد قال الرازي بوحدة المعرفة والوجود كتماهٍ مع الخط المثالي؛ فبنظره «**كل ما نتصوره له وجود غائب عنا**، قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون، أو بغيره كما يقوله الحكماء»[4]، في حين يقول ابن تيمية: «**تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم**، والممتنع والمقدّرات»[5]، فـ«**مقدرات الأذهان ومتصورات العقول، يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج**»[6]، ثم إن «كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلوم بالعقل، **ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء**، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكرٌ بعقله»[7]، ولقد أوضح أن الوعي بتلك الموجودات المستقلة عنا يتلو وجودها، لا العكس، فتصوراتنا تابعة للموجودات، فـ«**العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابعٌ له**»[8].

لكن كيف تبدأ المعرفة عنده؟ هل تبدأ من قبليات عقلية أم تبدأ من الحس بالموجودات المعينة؟ يقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، **فإنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيلها ويتوَهمها ويضبطها بعقله**، ويقيس

(١) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٨٤.
(٢) ألف باء المادية الجدلية، ص١١.
(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٢٦.
(٤) المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ص٥٢.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٢، ص١٦٣.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣٧.
(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٤٤.
(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٨٨.

ما غاب على ما شهد»[1]، و «ثم» في اللغة «تدل على مطلق الترتيب، وقد يقال: إنها للتراخي»[2]، فالمعرفة تبدأ بالحس، ثم يجردها العقل، ويُعمِّم، ثم يقيس ما غاب على ما شهد، فكأنه يقول: «هناك عمليتان في المعرفة: إحداهما من الخاص إلى العام، والأخرى من العام إلى الخاص»[3]، فالخاص بالانتقال من الحسي إلى العقلي، ثم من العقلي إلى معرفة شيء آخر، بالقياس على ما عرفه هو.

فابن تيمية لا ينطلق من كليات أو معارف عقلية قبلية، بل من الحس أولًا للواقع الموضوعي المستقل عن الحس، يقول: «ولا ريب أن **الحس يدرك المعيَّنات أولًا**، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة»[4]، فـ«إذا أحس الإنسان **ببعض الأفراد الخارجية**، انتزع منه وصفًا كليًّا، لا سيّما إذا كثرت الأفراد، والعلم بثبوت الوصف المشترك **لأصل في الخارج**، هو العلم بالقضية الكليّة»[5]. ويقول: «العقل، وخاصةً: القياس والاعتبار والقضايا الكلية، **فلا بد له من الحسيات التي هي الأصل ليعتبر بها**»[6].

هذا التجريد لا يحصل دفعة واحدة، بل بتكرار المدخلات الحسية، يقول ابن تيمية: «**الحس به تعرف الأمور المعيّنة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة، أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فيقضي قضاءً كليًّا**»[7].

ومع هذه النصوص الواضحة، إلا أن عبد الله الدعجاني لما كتب في نظرية ابن تيمية المعرفية زعم بأن ابن تيمية يقول بوجود أوليّات عقلية تسبق أي تجربة، قال في وصفها: «**مصدر تلك الأوليات هو العقل**، فهو أصلٌ تتولد منه، ولا يمكن فصلها عن غريزته ولذلك اتصفت **بالكلية والضرورة**، فهي مغروسة في العقول البشرية منذ أن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٤٣٤.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٣١، ص١٥٨.
(٣) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٦٧.
(٤) الرد على المنطقيين، ص٣٦٣.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٠٤.
(٦) مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٧٥، ٧٦.
(٧) الرد على المنطقيين، ص٤٣١.

خلقها الله»[1]، وهذا منه إعادة صياغة لأطروحة كانط عن المعارف القبلية لكنه ألبسها اسمًا مختلفًا فقال بأنها «أوليّات» ليقارب بينه وبين ابن تيمية، وليصل بعدها إلى أن ابن تيمية يتفق مع «**جوهر رؤية الفيلسوف كانط**»[2].

فالمعرفة القبليّة عند كانط هي «**المعرفة المستقلة عن التجربة، وحتى عن جميع انطباعات الحواس**»[3]، والتي يرى أن أهم صفاتها: «**الضرورة والتعميم الصارم**»[4]، وهي التي يوحّدها مع الميتافيزيقا التي يرى أنها «معرفة عقلية تأملية تحتل وضعًا متفرّدًا تمام التفرّد، وهي **ترتفع كليًّا فوق التعلم من التجربة**»[5].

وقد تعرض تصور كانط للقبليات وتوحيدها مع الميتافيزيقا لنقد العديد من الفلاسفة، منهم شوبنهاور، حيث قال: «يقدّم وجود العالم ووجودنا كَسِرٍّ، ويفترض كانط دون مناقشة بأن حل هذا اللغز لا يمكن أن ينتج عن الفهم العميق لهذا العالم، لكن يجب البحث عن شيء مخالف عنه تمامًا (وهذا ما سماه بـ **خارج إمكان أية تجربة**).

يجب في رأيه إبعاد كل معرفة مباشرة عن كل حل (وهذا يعني عنده كل تجربة ممكنة سواء أكانت داخلية أم خارجية)، والبحث عنها بطريقة غير مباشرة عن طريق **مفاتيح مبادئ نظرية قبلية عامة، فبعد أن غلق المرء بهذه الطريقة المصدرَ الرئيس للمعرفة، وغلق بهذا الطريقَ المستقيم المؤدي للحقيقة**، لا يحق له التعجب من كون المحاولة الدوغمائية لم تنجح، وكون كانط لم يستطع تقديم ضرورة عدم نجاحها هذا، **لأنه اعتبر الميتافيزيقا والمعرفة القبلية شيئًا واحدًا**، كان عليه أن يبرهن قبل كل هذا بأن

---

(١) منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، عبد الله بن نافع الدعجاني، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ص٣٣٩.

(٢) منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤١.

(٣) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م، ص٥٨.

(٤) نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص٥٩.

(٥) نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص٣٥.

حل سر العالم لا يمكن أن يكون انطلاقًا من العالم ذاته، بل يجب البحث عن خارج العالم بالوصول مثلًا إلى مؤشرات الأشكال القبلية التي يعنيها.

وطالما أن المرء لم يبرهن على هذا، فلا مجال لحشو أهم وأصعب المهام وأهم مصدر للمعرفة والتجربة الداخلية والخارجية والعمل بأشكال فارغة من كل مضمون. بالنسبة لي فإن حل لغز العالم، لا بد أن ينطلق من العالم ذاته ولا تتمثل مسؤولية الميتافيزيقا في التخلي عن التجربة التي يوجد فيها العالم، بل فهم هذه التجربة من أساسها، بما أن **التجربة، سواء الداخلية أو الخارجية، هي المصدر الرئيس لكل معرفة**»[1].

وبالعودة إلى ما قاله الدعجاني فإنه يذكر مثالًا على تلك المعرفة القبلية - التي يسميها بالأوليات - بـ«مبدأ عدم التناقض»، ولم يذكر عن ابن تيمية أي نص يقول فيه بأن هذا المبدأ قبليٌّ مغروز في العقل **قبل أي تجربة!** بل كل ما ذكره نص واحد قال فيه ابن تيمية: «أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف»[2]، فيقال: أين هذا من ذاك؟ فوصفُه للعقل بهذا يسلمه من يقول بالمعرفة القبليّة ومن ينفيها، وتوظيف هذا النص لصالح من قال بالقبليات ترجيح بلا مرجح.

ثم ذكر مبدأً آخر تفرّع عن السابق ونسَب القول بقبليته إلى ابن تيمية، وهو «مبدأ الثالث المرفوع» أي لا وسط بين النقيضين، معتمدًا على نص لابن تيمية يقول فيه: «بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين، **أبيَن في العقل** من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله»[3]، وهذا أيضًا توظيف مجانب تمامًا لطرح ابن تيمية، فكون الشيء أبين من غيره لا يعني أنه من مصدر أوليّ وهو العقل. فهذان النصان وُظّفا فحسب، وإلا فلا يدلان على شيء من هذا، فماذا يقول ابن تيمية في مبدأ يسلّمه كعدم التناقض؟

(١) نقد الفلسفة الكانطية، أرتور شوبنهاور، تعريب: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٦٥.

(٢) منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٢٩.

يقول ابن تيمية: «ومن المعلوم أن **العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين أو امتناع ارتفاعهما** سواء كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا وهو التناقض الخاص، أو كانا وجودين فإنا **نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها**»[1]. إن الأمر ابتداءً شهده في الموجودات؛ فهناك موجودات مستقلة عن الفكر والإحساس، ثم هناك مشاهدة، «**فإن الإحساس هو موجب العلم الصحيح**»[2]، ثم جرد العقل كلية عن المدخلات الحسية، وهذا كغيره من الكليات.

«حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الضدين لا يجتمعان، **هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة**، وعقل ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد، جسم وجسم ولون ولون، وضد وضد: يحكم بذلك حكمًا عامًا كليًّا»[3]، «فإن العلم بأن هذا الواحد نصف هذين الاثنين **أقدم في الفطرة من العلم بأن كل واحد نصف الاثنين، وهكذا كل ما يفرض من الآحاد**»[4]، فإن «**العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية؛ فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد، امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الإثنين**»[5].

والعلم بالمعيّن في الواقع لا يتوقف أبدًا على العلم بقضية كلية، إذ «المعيّن المطلوب علمه بهذه القضايا الكلية، **يُعلم قبل أن تُعلم هذه القضية الكلية، ويُعلم بدونها، ولا يحتاج العلم به إلى القضية الكلية**، وإنما يعلم بالقضية الكلية ما يقدّر الذهن من أمثال ذلك مما لم يوجد في الخارج، وأما الموجودات الخارجية فتُعلم بدون هذا القياس»[6].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٢٣.
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٣١٧.
(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص٦٢١.
(٤) الرد على المنطقيين، ص٣١٦.
(٥) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص١٢٦.
(٦) الرد على المنطقيين، ص٣١٦، ٣١٧.

فهذه أحكام عامة كلية، ومن وظّف نص ابن تيمية بقوله «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف»[1]، لصالح القول بمعرفة كلية قبل أي جزئي، غفل عن خاصية العقل عند ابن تيمية التي صرح بها في الكتاب نفسه وهو (الرد على المنطقيين)، فقال: «**خاصة العقل معرفة الكليات بتوسط الجزئيات**»[2]، فهذه الكليات ليست قبليّة أبدًا، إنما هي تجريد للجزئيات التي وقع عليه الحس قبل ذلك. يقول ابن تيمية: «**الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة**»[3].

فـ«**المعقولات المحضة هي الأمور الكلية**، فإن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور كإحساسه بجوعه، وعطشه، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وحزنه، ولذته، وألمه، وبما يراه ويسمعه بأذنه، **فتلك الأمور أمور معيّنة موجودة**، فالعقل يأخذ منها أمرًا مطلقًا كليًّا فيعلم جوعًا مطلقًا، وفرحًا مطلقًا، وشمًّا مطلقًا، وألمًا مطلقًا، ونحو ذلك، **فهذه الكليات معقولات محضة لأنه ليس في الخارج كليات حتى يمكن إحساسها، والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة**»[4]، فإن «**الكليات إنما تصير كليات في العقل بعد استقرار جزئياتها في الوجود**»[5].

إن موقف ابن تيمية من عدم اجتماع النقيضين في الخارج يتلخص في أن الإنسان قد أحس ذلك من قبل فيما شهده في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، ويمكن التعبير عنه بالقول بأن «الحديث هنا يدور عن أشكال الوجود، عن أشكال العالم الخارجي، والحال أن التفكير لا يمكنه أبدًا أن يستمد هذه الأشكال ويستخلصها من نفسه، وإنما فقط من العالم الخارجي، وبهذا **تنقلب العلاقة تمامًا؛ فالمبادئ ليست نقطة البدء في البحث**، وإنما نتيجته الختامية، وهذه المبادئ لا تنطبق على الطبيعة والتاريخ الإنساني، وإنما تجرد منهما، وليست الطبيعة والبشرية هما اللتان تطابقان المبادئ، بل

(١) الرد على المنطقيين، ص٣٧١.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٣٦٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ص٣٦٨.

(٤) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن تيمية، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة-مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٣٩١هـ ج١، ص١٨.

(٥) مجموع الفتاوى، ج١، ص٤٧.

العكس هو الصحيح، فالمبادئ لا تكون صحيحة إلا بقدر ما تكون متفقة مع الطبيعة والتاريخ، **تلك هي وجهة النظر المادية الوحيدة للموضوع**»[1].

ويقول ابن تيمية في تصوير مذهب فرقة سميت بـ«السُّمَنية» وسيأتي الحديث عنها، ما يلي:

«**القوم كانوا يقولون: لا يكون شيء موجودًا إلا أن يمكن إحساسه، فلا يصدّق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، لا يقولون: الإنسان المعين لا يعلم إلا ما يحسه هو**؛ بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه، وينكر أيضًا وجود نظير ما أحسه، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك»[2].

ثم يقول مصوبًا هذا الأصل: «ما ذكروه عن السمنية إنما كان **أصل قولهم: إن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوسًا بإحدى الحواس، لا أنه لا بد لمن أقر به أن يحس به، وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهل الإثبات، فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يُرى متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا**»[3].

وقوله عن الشيء أن يكون محسوسًا يوضحه قوله في السابق، بعدم اشتراط الحس للشيء المعين لكل إنسان معين، «**فإنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم**»[4]، فالعقل يمكنه أن يدرك الأشياء، والإدراك يبدأ من الحس ثم يجرد العقل، فتلك الأشياء الموجودة يمكن أن تحَس، ولا يعني هذا توقف وجودها على الحس المباشر، بل كل ما هو موجود يمكن معرفته عن طريق الحس عند توفر الشروط الموضوعية، والموضوع الخارجي مستغنٍ عن حس الإنسان ووعيه بالشيء، وبذا تكون المعرفة عند ابن تيمية بالحس ثم بما يجرده العقل **كذلك بالخبر**

(١) ضد دوهرنج، إنجلس، دار التقدم – موسكو، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، الترجمة العربية ١٩٨٤م، طبع في الاتحاد السوفيتي، ص٤١.
(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٣٢.
(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٤١.
(٤) الرد على المنطقيين، ص٤٢.

عن حس، أو خبر عن قياس عقلي، أو كليات تقوم بذهن المخبر، فـ«**طرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر**»[1].

ويبين ابن تيمية أن كون بعض المعارف بديهية ضرورية، أو نظرية، أو ظنية، ونحو هذا لا يخرجها عن التقسيم السابق، بل هذا التقسيم لا يرجع إلى المعلومات نفسها، إنما هو أمر نسبي إضافي، يقول: «كون العلم بديهيًا أو نظريًا من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبدَه زيدًا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرو، **وإنْ كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريًّا أو كسبيًّا، أو بديهيًّا أو نظريًّا، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم، وهو مخالف للواقع**.

فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحِسيّات (المشاهدات)، وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات، ومن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات، وكذلك العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتًا لا يكاد ينضبط طرفاه، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه»[2].

وقد تعلق بعض الناس بنصٍّ لابن تيمية يقول فيه: «**وأما البديهيات-وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداء بلا واسطة مثل الحساب وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين**-فإنها لا تفيد العلم بشيء معين موجود في الخارج مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق»[3]، وفرّع على غلطه في فهم هذا النص بأن ابن تيمية يقول بوجود معارف قبلية تسبق واسطة الحس، وهذا الفهم لهذه العبارة هو ما دفع وائل حلاق ليقول معتمدًا عليها: «يصرّح [ابن تيمية] في موضع أن مبادئ الرياضيات،

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٧٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ص١٣-١٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٧١.

مثل أن الواحد نصف الاثنين، هي بديهية **يزرعها الله في نفوسنا عند الولادة**»[١].

وهذا التصريح المزعوم لم يقله ابن تيمية البتة، إنما منشؤه سوء فهم عبارته، الأمر الذي دفع حلّاق ليفرّع عليه أن ابن تيمية يقع في تناقض صارخ مع ما يقرره، وليخرج من هذا التناقض-برأيه-يرى أن ابن تيمية كان يقرر هذا في مرحلة متقدمة قبل أن يصل إلى اتساق مع نظرته المتأخرة، بجعله «**جميع القضايا الكلية بما في ذلك الكليات الرياضية والهندسية تحدُث من خلال الملاحظة التجريبية للجزئيات**»[٢].

وما قاله ابن تيمية لا يدل على ما ذهب إليه حلّاق، فالواسطة المنفية هنا بيَّنها في كتابه (الرد على المنطقيين) في فصل: «الكلام على تفريقهم بين **الأوّليات** والمشهورات» فقال فيه: «**التفريق بين الأوليات وغيرها** بأن الأوليات ما كان ثبوت الموضوع للمحمول، وهو ثبوت الصفة للموصوف، والمحكوم به للمحكوم عليه، والمخبر به للمخبر عنه، كثبوت الخبر للمبتدأ، بالتفريق بين الأوليّ وغيره بأن الموضوع إن ثبت للمحمول بنفسه في الوجودين الذهني والخارجي فهو أوّلي، وإن **افتقر إلى وسط** فليس بأوّلي، **فرق فاسد مبني على أصل فاسد**، وهو أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ليس بينه وبين الموصوف **وسط في نفس الأمر**، ومنها ما لا يلزم بنفسه **بل بوسط في نفس الامر** يكون ذلك الوسط لازمًا للموصوف، ويكون هذا المحمول لازمًا لذلك اللازم.

وهذا الفرق قد ذكره غير واحد كالرازي وغيره في الصفات اللازمة، وابن سينا ذكره **أيضًا**، لكن ابن سينا ذكر أنه **إنما أراد بالوسط الحد الأوسط في القياس، وهو ما يقرن باللام في قولك: (لأنه)، وهذا هو الدليل، والدليل هو وسط في الذهن للمستدل، ليس هو وسطًا في نفس ثبوت الصفة للموصوف**، فإنه قد يستدل بالمعلول على العلة كما يستدل بالعلة على المعلول، ويستدل بأحد المعلولين على الآخر، ويستدل بثبوت أحد الضدين على انتفاء الآخر، وبثبوت أحد المتلازمين على تحقق الآخر.

(١) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ابن النديم للنشر والتوزيع-الجزيرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٩م، ص١٠٥.

(٢) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ص١٠٥.

ولا ريب أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه **بيّن للإنسان وإلى ما ليس هو بيّنًا**، بل يفتقر ملزومه إلى دليل وكونه بيّنًا للإنسان وغير بيّن ليس هو صفة الشيء في نفسه، وإنما هو إخبار عن **علم الانسان به وتنبيه له، فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي**.

فما كان بيّنًا للإنسان معلومًا له موجودًا في ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل، وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل، وكون الشيء بيّنًا وغير بيّن **نسبة وإضافة بين المعلوم والانسان العالِم**.

وهذا يختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو، فإن أسباب العلم، وقوة الشعور، وجودة الأذهان متفاوتة، فلا يلزم إذا تبين لإنسان ثبوت بعض الصفات أو لزومها، أو اتصاف الموصوف بها أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفيًّا على كل أحد.

وحينئذ فإذا فرق بين الأولي وغيره بأن الأولي **لا يحتاج إلى وسط**، فبين كون القضية أولية أو غير أولية **فرقٌ إضافي بحسب أحوال الناس**، فيكون ذلك بمنزلة أن يقال: **القضية إما أن تكون معلومة، وإما أنْ لا تكون، وإما أن تكون ظاهرة وإما أنْ لا تكون، وإما أن تكون واضحة وإما أنْ لا تكون، وإما أن تكون جلية وإما أنْ لا تكون، وإما أن يتصور الإنسان صدقها، وإما أنْ لا يتصور، وهذا فرق صحيح**.

فإن كل قضية بالنسبة إلى كل أحد إما أن تكون بينة له، وإما أن لا تكون بينة له، ولكن ليس هذا الفرق يميز بين أجناس القضايا حتى يُجعل جنسٌ منها بتمامه من قبيل غير البين، وجنس آخر بتمامه من جنس البين، فإن هذا الفرق **لا يعود إلى صفة لازمة للقضية** كما ادعاه من أن اللازم البين ما ثبت للموصوف بلا وسط في نفس الأمر، واللازم غير البين ما كان ثبوته بوسط في نفس الأمر، **بل جميع اللوازم للموصوف ليس بينها وبين الموصوف** وسط أصلًا في نفس الأمر، وإن احتاج الإنسان في علمه بثبوتها إلى دليل فليس كل ما لا يعلم لزومه للموصوف إلا بدليل لا يكون ثبوته له إلا بوسط»[1].

(١) الرد على المنطقيين، ص٣٩٨–٤٠٠.

فهذا النص نقلتُه بطوله لبيان غلط من فهم كلام ابن تيمية الأول على أنه يثبت قبليات معرفية، فهو يتحدث عن الأوليّ، البديهي الذي هو من قبيل المعلوم، أو البين، الذي لا يحتاج إلى واسطة دليل، فهو «**لا يفتقر إلى وسط يكون دليلًا على المطلوب**»[1]، وذلك لعلمه به، وبيانه له، وهذا العلم والبيان لا يعود إلى أجناس القضايا، ولا إلى الوجود الخارجي المنفصل عنا، فالقضية الكلية تبقى بعد الحس، لا قبله، فلا يجعل للبديهي والأوليّ استثناءً يرجع إلى القضايا نفسها، إنما يرجع الأمر إلى ذهن العالم بها، وهي نسبية بين الناس.

وينقد من يرجعها إلى نفس القضايا ويقسم هذه بديهية وأخرى غير بديهية، أو إلى الموجود الخارجي، فصفات الخارجي ليس بينها وبينه أي وسط أصلًا، ويوضح هذا أن قوله: «**وأما البديهيات-وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة مثل الحساب وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين**»[2] قد بين فيه أن الواحد نصف الاثنين معلومة بديهية، لا يحتاج من يعلمها إلى توسط دليل بإجرائها حسابيًّا كما لو كان الرقم كبيرًا لوضوحها عنده، لكن هذا لا يخرجها عن كونها كلية، وأن أصلها عُلم عن طريق الحس، إذ يقول في موضع آخر:

«**حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الإثنين**، وأن الضدين لا يجتمعان: هو في ذلك كله قد **أدرك بحسه ذلك** في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد، جسم وجسم ولون ولون، وضد وضد: يحكم بذلك حكمًا عامًا كليًّا»[3]، إن «**العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الإثنين**»[4]، أي «إن مفهومَي العدد والشكل مأخوذان لا من مصدر ما، **وإنما من العالم الواقعي بالذات**»[5].

(١) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص٥٦٦، باختصار يسير.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٧١.

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط الملك فهد، ج٤، ص٦٢١.

(٤) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص١٢٦.

(٥) ضد دوهرنج، إنجلس، ص٤٤.

ويسلم الماديون بالبديهيات بهذا المعنى، فهي عندهم «قضية في أي نظرية علمية مبنية على نحو تؤخذ منه هذه القضية **كنقطة بداية، لا يتعين إثباتها، بالنسبة لهذه النظرية**، وتستنبط منها أو من مجموعها بقية القضايا، قضايا النظرية طبقًا لقواعد مقررة»[1]، ويقررون أن «فاعلية الإنسان العملية تقود الوعي البشري إلى أن يكرر شتى الصور المنطقية، لكي تستطيع هذه الصور أن **تكتسب معنى البديهيات**»[2]، ولا يعني هذا أنها قبلية عندهم، ويتفقون مع ابن تيمية في هذا.

وبعبارة جامعة يبين ابن تيمية أن الكليات جميعًا أصلها حسي، بقطع النظر عما إذا كانت بديهية أو نظرية، يقينية أو ظنية، فيقول: «طرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، **وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس**، فما أفاده الحس معينًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا، والمعين مطلقًا، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.

والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم أكمل»[3].

فكون الشيء ضروريًّا أو نظريًّا، يقينيًّا أو ظنيًّا، لا يخرج عن الكلي الذهني التابع للجزئي المعين المنعكس عن طريق الإحساس، وقد أجاد إبراهيم عُقيلي في نفي القول بالقبليات عن ابن تيمية فقال: «العقل في نظره إنما يكتسب معلوماته من الواقع، **فهو لا يحمل معلومات قبلية**»[4].

(١) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٧٧.

(٢) الدفاتر الفلسفية، لينين، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة–بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٧٤م، ج١، ص٢١٣، باختصار.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٣٢٤.

(٤) تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص٣٦٧.

وينبغي التمييز بين مقامين:

١. ما يسميه ابن تيمية «أسباب الإدراك»[١]، وهي مرحلة تشكُّل الوعي، وهذه عند ابن تيمية أساسها هو الواقع الموضوعي بتوسط الحس الذي ينقل ذلك إلى الدماغ، وبعد تكرار نقل الحس يبلور الدماغ أفكاره الكلية.

٢. وهو ما يكون داخل الإدراك نفسه بعد تشكله، فحينها توجد أوليات وضروريات ونظريات عند ابن تيمية، وذلك في مقام الاستدلال وترتيب الحجة، وليس ذلك قبل الحس[٢].

ومما يبطل صحة أي مقاربة بين ابن تيمية وكانط في مسألة القبليات، أن «**كانط يجعل المعرفة القبليّة لا زمنية بل منطقية، وابن تيمية لا يقول بقبْلية لا زمنية**، بل القبل والبعد عنده مستلزمة للتقدم والتأخر الزمني»[٣]، وقد صرّح مرارًا بأسبقية المعرفة عن طريق الحس، على الكليات، وأسبقية الواقع الموضوعي على تكوّن المعرفةِ العقلية والحس.

ولما كان الذهن قد يقدّر أشياء غير موجودة في الواقع، أو يقول بإمكانها بشكل مجرد، وهي في الواقع ممتنعة لوجود مانع أو فقدان شرط، يفرّق ابن تيمية بين نوعين من الإمكان: الإمكان الذهني، والإمكان الخارجي، فيقول: «الفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه: **عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك**، والإمكان الخارجي معناه: **العلم بالإمكان في الخارج**»[٤]، وهذا ما عليه الماديون كما سبق، مع فارق التسمية والعبارة فيسمون الإمكان الذهني بالإمكان الصوري، وأما الخارجي فيسمونه الإمكان الحقيقي.

والإمكان مهما كان فهو حكم عقلي، وإلا فإثبات وجود شيء في الواقع لا يكون بأي منهما، وفي هذا يقول ابن تيمية: «**الإمكان الذهني**: قد يراد به عدم العلم بالامتناع،

(١) الرد على المنطقيين، ص٢٦.

(٢) موقف ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيءٌ من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، جامعة القدس، فلسطين، ١٤٣٩هـ-٢٠١٧م، ص٣٤.

(٣) موقف ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيءٌ من آثاره الفلسفية، ص٢٩.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٥٨.

وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم، **والإمكان الخارجي**: يُراد به أن وجوده في الخارج ممكن، لا ممتنع كولادة النساء، ونبات الأرض، **وأما الجزم بالوقوع وعدمه، فيحتاج إلى دليل**»[1].

وبهذا يظهر أن ابن تيمية يوافق الأسس المعرفية للفلسفة المادية في حَله للمسألة الأساسية في الفلسفة وما يرتبط بها من نظرية الوجود، وسيأتي مزيد من بيان هذا، ويبرز هنا سؤال: ما الذي حجب رؤية هذا التوافق عن كثيرين ممن اهتموا بدراسة كتب ابن تيمية، وتأليف المصنفات عنها؟ تتزاحم هنا عدة إجابات منها:

عدم الاطلاع الكافي على أقوال ابن تيمية الموزعة في كتاباته المختلفة والربط بينها، أو عدم الاطلاع الكافي على الفلسفات الأخرى، كذلك النفرة عن المادية لارتباط اسمها بالإلحاد، مع أن النفرة عن شيء ما لا تبرر ترك دراسته وعقد المقارنات معه، فـ«**لو أن علماء التشريح تقززوا من منظر جثة الإنسان، وأشاحوا عنها بوجوههم، وأبوا أن يتابعوا التشريح، لو أنهم فعلوا ذلك لبقينا إلى يومنا هذا في جهل بيولوجي مطبق**»[2].

وابن تيمية نفسه قد صرح بتصحيح أصل السمنية في المعرفة، بقطع النظر عن تكييفهم لهذا الأصل، فـ«**لا ريب أن إنكار الصانع بالكليّة هو قول السمنية الذين ناظرهم جهم بن صفوان وغيرهم من الدهرية**»[3]، ومع هذا فقد صحح أصلهم المعرفي فقال: «**الأصل الذي قالوه، عليه أهل الإثبات**»[4]، وقال: «**ما لا يكون ممكنًا إحساسه بإحدى الحواس الخمس فإنه معدوم، وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهمًا يقول إن الله معدوم لما زعم أنه لا يُحَس بشيء من الحواس، لأن الموجود لا بد أن يمكن إحساسه بإحدى الحواس**»[5].

---

(١) النبوات، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف–الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م، ج٢، ص٩١١، ٩١٢.

(٢) المدنية، كلايف بل، ترجمة: محمود محمود، المركز القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ٢٠٠٩م، ص١٣٩.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص٤٤٠.

(٤) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٤١.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ج٤، ص٣٢٠.

فالقاعدة الصحيحة لا ينقضها استعمال مبطل، فلا يقال مثلًا: بأن اتكاء بعض الفرق الضالة على آيات من القرآن هو مسوِّغٌ لرفض جعله مصدرًا للتشريع، بحجة إساءة الاستنباط منه، لكنّ هذا الارتباط بين المادية وما أحاط سُمعتَها من منفِّرَات جعل هذه المقارنة في زاوية المستبعد سلفًا، لدرجة أن مجرد افتراضها في البحوث لم يكن مفكرًا به، وتصير هذه التقاليد لها دلالة ترادف أعراف الصواب، وهذا يدفع إلى تسليط الضوء على عداء المادية.

عداء المادية وحجب الرؤية!

كان جورج باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣م) الذي انتخب مربيًا في كلية الثالوث في دبلن عام ١٧٠٧م، ثم رسِّم في سنة ١٧٠٩ شماسًا ثم قسيسًا تابعًا للكنيسة الإنجليكانية[١]، قد «عني أساسًا بالدفاع عن الإيمان، الدين، ضد أعدائهما»[٢]، وتُعد «فكرة الألوهية، هي الفكرة المركزية في فلسفة جورج باركلي»[٣]، فقاده دفاعه عن العقائد الكنسية والإيمان بها إلى المشكلة الأساسية في الفلسفة.

«فكان وجود المادة-كما يقول-المستند الرئيسي للملحدين، وبما أنه اختار منذ البداية، الدفاع عن الدين، بدأ بمحاربة المادية»[٤]، «لأنه يرى أن الاعتراف بالمادة، يقودنا بالضرورة إلى المادية والإلحاد»[٥]، ليصل إلى «عالم لاماديّ كليّة، ذي نزعة لاهوتية مركَّزة، **الوجود فيه هو الإدراك**»[٦]، «فهو يؤكد عدم وجود المادة، فلا وجود إلا للعقل والأفكار، فالعالم أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وعلى وجه التخصيص العقل الإلهي»[٧].

فـ«يرى أن الأفكار المدركة مباشرة عن طريق الحس هي الأشياء الواقعية، ولا وجود لها بمعزل عن العقل، ومن ثم يتخذ من هذا المبدأ بل من الذاتية سبيلًا لإنكار وجود المادة، والنتيجة اللازمة لهذا المبدأ سوى الأنا الوحدية فهي النتيجة الضرورية لمبدأ أن الوجود إدراك»[٨]، والأنا الوحدية تعني أنه لا يوجد شيء غيره من العالَم، إذ

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج١، ص٢٨٧.
(٢) دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ج١، ص١٥٤، باختصار.
(٣) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، فريال حسن خليفة، مكتبة الجندي، مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص٢.
(٤) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص١١، بتصرف يسير.
(٥) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص٢.
(٦) دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ج١، ص١٥٦.
(٧) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص٣٠.
(٨) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص٧، بتصرف يسير.

لما كان الوجود متعلقًا بإدراكه هو، فلا معنى لوجود غيره، «**إن أكثر التهم لعنة يمكن أن توجه ضد فيلسوف ما، هي الزعم بأن مذهبه يؤدي إلى الأنا وحديّة**»[١].

يقول بيليخانوف: «فيما يخص المثالية الذاتية لا أجد أي ضرورة للرد أن من يمكن أن يجدَ غذاءه الثقافي في فلسفة تقوده منطقيًا إلى الأحادية، فإن المناقشة معه مضيعة للوقت، لكنه يمكن ويجب أن يطلب منه المضي إلى غاية أفكاره، ولكن المضي إلى غاية أفكاره بالنسبة إلى مثل هذا الإنسان يعود إلى إنكار حتى حقيقة ولادته الخاصة، فالأحادي طالما لا يعترف بأي شيء خارج (أناه)، يرتكب خطيئة منطقية فظة، إذا قبل بأن أمه وجدت أو كان لها أي وجود خارج تصوره، وفضلًا عن ذلك فليس شخص يدرك ذاته أثناء عملية الولادة، ولذا فليس لدى الأحادي أي سبب على الإطلاق كي يحسب أنه مولود من امرأة»[٢].

ولم يصب يحيى هويدي بنفيه أن يكون الواقع الموضوعي عند باركلي تابعًا للذات[٣]، فعلى «رغم الوضوح عند باركلي في استخدام **كلمة (فكرة) ليشير بها إلى الشيء المحسوس**، إلا أن د.هويدي في كتابه (باركلي) **يترجمها (بصورة)**، والترجمة على هذا النحو تسمح بتفسير مغاير لباركلي يؤكد عدم إنكار باركلي لوجود العالم الخارجي، وهو ما يؤخذ به د. هويدي»[٤].

كان باركلي يطلق على مذهبه «**اسم اللامادية لا اسم المثالية**»[٥]، وهي «كلمة ابتكرها للتدليل على عقيدته الميتافيزيقية، التي يعتبرها بمنزلة **الأطروحة النقيضة تمامًا للمادية**: في الواقع ليس هناك سوى أرواح، وما يسمى عادة: مادة، **لا وجود آخر له إلا**

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر–لبنان– تونس، الطبعة الثالثة: ٢٠١٦م، ص٩٤، باختصار.

(٢) المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ج١، ص٤١٥، بتصرف يسير.

(٣) باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر، ص٨٠، ٨١.

(٤) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص٤٦، بتصرف يسير.

(٥) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج٢، ص٣٣٨.

كونه مُدركًا»[1]، يقول باركلي: «**الواضح أن الأشياء المحسوسة لا وجود لها إلا في العقل أو النفس»**[2]، و«**يلغي باركلي أن تكون بالأجسام قوة فاعلة»**[3]، **فليست النار سبب الإحراق**[4]، بل «الفعل الإلهي وحده هو السبب الحقيقي للحركة في الكون»[5]، إن «مذهب باركلي يُدعى لامادية، إلغاء المادة، وهو يُدعى مع مذهب فيخته **مثالية ذاتية، لأن الوجود هنا ليس سوى امتداد للذات»**[6]، هذا الموقف من المادية تكون نتيجته متوقعة لمن يكون طرحه متسقًا مع نفسه في إطار المثالية الذاتية، حتى ولو لم يُسمِّ مذهبه بالمثالي، بل حتى ولو نفى أن يكون مثاليًا.

إن موقف باركلي السابق هو نموذج مختصر بصورة مركّزة لكثير من صور العداء للمادية، بحجة الانتصار للعقائد الدينية، ويصور عمار أبو رغيف حالة المؤسسة الدينية الشيعية عند قدوم الفلسفة المادية الماركسية فيقول: «في غفلة رضا حكمة الشرق بإنجازاتها دقت الماركسية نواقيس الخطر، وكان خطرًا متوحشًا، أربك المؤسسة الدينية بزحف داهم البيوت، فاستيقظت هذه المؤسسة بما لها من عمقٍ بشري، مدافعة عن إيمانها الذي هدده الإلحاد الماركسي، وعن قيمها التي ناجزتها **قِيم الفكر المادي** الزاحف بشكل منظم، **وكان دفاعها دفاعًا سلبيًّا بوجه عام»**[7].

ستتوالى الأقلام للهجوم على المادية، كتب الطباطبائي: «بحوث الفلسفة سواء **أكانت إلهية أم مادية»**[8]، فالإلهية قسم مختلف تمامًا عن المادية، وذلك بافتراض

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت–باريس، الطبعة الثانية: ٢٠٠١م، ج٢، ص٦٢٧، بتصرف يسير.

(٢) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ترجمه: يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م، ص١٠٤، باختصار.

(٣) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٣٢.

(٤) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٢٨.

(٥) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٣٣.

(٦) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص٣٣.

(٧) من مقدمته لكتاب: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار المعارف للمطبوعات، ج١، ص١٥.

(٨) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص٧٦.

منتشر وهو أن الدين روحي، مثالي، بخلاف المادية فهي فلسفة ملحدة، لقد كانت لامادية باركلي تصاغ من جديد.

وفي وصفٍ لحال أوروبة قبل عصر النهضة وبعده، يقول محمد قطب: «الاتجاه **المنسلخ من الدين، المتجه إلى المادية**، لم يقفز دفعة واحدة من الروحانية الدينية، إلى **المادية اللادينية** ... ولكنه في كل قفزة **يتجه إلى المادية أكثر، ويبتعد عن الله أكثر**»[1]، فالمادية في جانب، والروحانية الدينية في جانب آخر[2]، ولمحمد قطب مؤلَّف بعنوان: (الإنسان بين المادية والإسلام)، ومما جاء فيه: «**النظرة المادية الحيوانية إلى الإنسان**، تلك النظرة التي تنفي الجوانب الروحية والمثل العليا، وتؤمن بعالم الجسد وحده، **وبالواقع الذي تدركه الحواس فحسب**»[3].

وقد سبق بيان أن الفلسفة المادية لا تنفي الجوانب الروحية والمثل العليا، فالمادية نفسها فلسفة، تعتبر الفلسفات خلاصة العصر الروحية، فعندهم الفكر والمادة هما على السواء موجودان، إنما وجود الفكر تالٍ للمعين المحسوس الذي يعبرون عنه بمصطلح مادة.

أما الخلط بين المعنى الأخلاقي السلبي للمادي، بأنه لا يوجد عنده مثل عليا مع المادية كمفهوم فلسفي له تعلق بنظرية المعرفة فهذا خلط بين مجالين: بين نظرية المعرفة وبين نظرية الأخلاق؛ فـ«كون الإنسان ماديًّا، لا يمنعه أبدًا من أن يكون له مثل أعلى، وأن يناضل من أجل انتصاره»[4].

---

(١) مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة–مصر، الطبعة التاسعة: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ص٢٦٢.

(٢) نظرة محمد قطب ستؤثر في الكثيرين ممن بعده، ويبثون المحتوى نفسه في العديد من كتب ودراسات، انظر على سبيل المثال: العلمنة من الداخل، رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة، البشير عصام المراكشي، مركز تفكر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ص٧٤.

(٣) الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة–مصر، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص٥٦.

(٤) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص ٢٢.

فجعلُ كل من ينغمس في ملذات مادية ذا فلسفة مادية تصورٌ مغلوط للمسألة فلسفيًّا. فيفترض مثلًا الحكم على من تبنى فلسفة أفلاطون أو باركلي بأنه ماديّ إذا كان يعاقر الخمر، ويسرق ويقتل الأبرياء، وهذا خطأ، وهو في جانبٍ ووصف فلسفته بالمثالية جانب آخر، فـ«ليس ثمةَ علاقة بين المادة، وهي في الفلسفة: وجود الواقع الموضوعي خارج شعور الإنسان ومستقلًا عنه، وبين السكر والعربدة وما إلى ذلك من أمور تعتبرها المادية هروبًا من الواقع»[١].

إن هذه النظرة تتجاهل أن «أكثر المجتمعات المادية في حياتها بالمعنى المبتذل والقدحي للعبارة هي التي تعمل اليوم على إنتاج أكثر أشكال **الأيدلوجيا الروحانية** ابتذالًا في ثقافتها، إن أكثر المجتمعات المعاصرة علمانيةً وحركيةً وتقدمًا تقنيًّا هي التي تعمل اليوم على **إنتاج أكثر الفلسفات تصوّفية وعدمية وتشاؤمًا ورجعية**، وهكذا دواليك»[٢].

أما وصف المادية بأنها «لا ترتفع عن مدركات الحس»[٣]، فإن كان هذا يعني أنها لا تثبت ما لا يقبل الحس فهذا صحيح، فكل ما ليس بمحسوس أي يقبل الحس ليس بموجود، وهو الأصل الذي كان عند السمنية وصححه ابن تيمية. وإن كان المقصد أنها تتوقف عند المعطى التجريبي فغير صحيح، إذ تعتبر المادية الإدراك الحسي هو أدنى مراحل الإدراك، وإن كان يسبق الكليات العقلية، ثم يجرد العقل معطياته الحسية الكثيرة، وبذا فإن المعرفة العقلية أعلى من المعرفة الحسية وإن كانت تاليةً لها.

لكن ماذا يريد محمد قطب أن يثبت بعد هذا؟ إنه يتهم المادية بأنها «لا ترتفع عن مدركات الحس، ولا تؤمن بالروح»[٤]، مهلًا، الروح بأي معنى؟ ليثبت أي شيء؟ يقول: «أما الروح، تلك **الطاقة الكبرى** التي لا يؤمن بها الغرب، فمهمتها قد لا تكون

---

(١) من تقديم المهداوي لكتاب: المادية والمثالية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ترجمة وتعليق: إسماعيل المهداوي، ١٩٥٧م، ص٦.

(٢) دفاعًا عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى: ١٩٩٠م، ص٥٣٠.

(٣) الإنسان بين المادية والإسلام، ص٥٦.

(٤) الإنسان بين المادية والإسلام، ص٥٦.

ظاهرة للعيان في مبدأ الأمر، **لأن الروح في ذاتها أمر غير محسوس، ولا نريد أن ندخل في جدل ميتافيزيقي لا ينتهي**، ولكننا نكتفي بما أثبتناه من قبل أن إنكار الروح لا يقوم على أساس علمي صحيح»[1]، فيتضح أن كل هذا الهجوم على المادية، لإثبات شيء في ذاته غير محسوس، لكنه موجود، يسميه «الروح، تلك الطاقة الكبرى»، ولا يريد بعدها أن يدخل في جدل ميتافيزيقي لا ينتهي!

ويكتب مصطفى محمود: «يرفض الإسلام الفلسفة المثالية كما يرفض الفلسفة المادية في ذات الوقت»[2]، ويسوِّغ هذا بقوله: «يرفض المثالية الفلسفية، لأن المثالية الفلسفية لا تعترف بوجود الآخرين، ولا بوجود عالم موضوعي كحقيقة مستقلة عن العقل»[3]، «كما يرفض الإسلام أيضًا الفلسفة المادية لأن الفلسفة المادية تعترف بالعالم الموضوعي ولكنها **تنكر ما وراءه**»[4].

ما وراء العالم الموضوعي، إنه يفسر كلمة «ما وراء الطبيعة: الميتافيزيقا» بهذه الطريقة لإثبات موجودات غير قابلة للحس، على أن أصل كلمة «ما وراء الطبيعة» أول ما أطلقت كانت على كتاب لأرسطو، مع أنه نفسه لم يستعمل هذه الكلمة قط[5]، «بل لم يستخدمها واحد من فلاسفة اليونان، فهي لم تظهر في العصر الهليني، وإنما ظهرت في العصر الهلينستي، عندما قام أندرونيقوس الردوسي-حوالي ٦٠ ق.م-الرئيس الحادي عشر للمدرسة المشائية في روما بتصنيف كتب أرسطو، وترتيبها، ونشرها، مع شرح للفلسفة الأرسطية، وأثناء ترتيب أندرونيقوس لكتب أستاذه أرسطو، وجد أن هناك مجموعة من البحوث لم يطلق عليها المعلم الأول اسمًا معينًا يستقر عليه.

وقد جاءت في الترتيب بعد البحوث التي كتبها أرسطو في الطبيعة (الفيزيقا) فاحتار أندرونيقوس: ماذا يسميها؟ وأخيرًا أطلق عليها مؤقتًا اسم «ميتا»: أي ما بعد، و«فيزيقا»:

---

(١) الإنسان بين المادية والإسلام، ص٧١.

(٢) حوار مع صديقي الملحد، مصطفى محمود، دار العودة، ١٩٨٦م، ص١٣٤.

(٣) حوار مع صديقي الملحد، ص١٣٥، باختصار.

(٤) حوار مع صديقي الملحد، ص١٣٥.

(٥) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٧، باختصار.

أي علم الطبيعة، أي إنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية، فكلمة (ميتافيزيقا) أو ما بعد الطبيعة لا تحمل أي إشارة لمضمون هذه البحوث، بل هي ما بعد طبيعة أرسطو فحسب»[١].

ومع ذلك فـ«هناك رأي يذهب إلى أن أندرونيقوس أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على الموضوعات التي يدرسها هذا العلم، بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة، لكن هذا الرأي ضعيف، وذلك لأن القول بأن الاسم يدل على موضوعات البحث، يعتمد أساسًا على فهم العصور الوسطى لكتاب أرسطو»[٢]، فقد قال بهذا توما الأكويني، باعتبار أن الميتافيزيقا تتناول معرفة موجودات لا يمكن أن تحس، مثل الله والكائنات العقلية[٣].

فما الذي يثبته مصطفى محمود وراء العالم الموضوعي؟ يقول: «**العقل الكلي الشامل المحيط الذي خلق**، هو الذي يزود كل مخلوق بأسباب حياته»[٤]، فمع رفضه للمثالية والمادية كشعار عام، إلا أنه ينحاز إلى المثالية بإثباته عقل كلي خارج الذهن، «العقل الكلي الشامل» يسبق عنده المعين القابل للحس، فيجعل الوعي خالقًا للمعينات، ويمتد به الأمر ليفسح المجال للعدم ليكون موجودًا بمجرد أنه يدركه فيقول: «**العدم في واقع الأمر غير معدوم، وقيام العدم في التصور والفكر ينفي كونه معدومًا**»[٥]، فيوحد بين المعرفة والوجود، فما هو **عقليٌّ موجودٌ بالفعل**، و«هذه الفكرة تعبر عن موقف جميع الفلسفات المثالية»[٦]، ويمتد به الأمر للتماهي مع نظرية أفلاطون في التذكر فيقول: «نحن لا نكتشف أن ٢× ٢ = ٤ من العدم، **وإنما نحن نولد بها، وكل ما نفعله أننا نتذكرها**»[٧].

(١) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٧–١٨، بتصرف يسير.

(٢) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص١٨، بتصرف يسير.

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٧٩٠، ٧٩١.

(٤) رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود، دار المعارف–مصر، ص١٥، باختصار.

(٥) رحلتي من الشك إلى الإيمان، ص١٦.

(٦) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٢١٧.

(٧) رحلتي من الشك إلى الإيمان، ص ٣٨.

ولربطه بين كون (ما وراء العالم) أو (الغيب) بأنه غير محسوس يقول: «الآخرة غيب... ويمكن أن يكون ما ورد في الكتب المقدسة بهذا الشأن رموزًا وإشارات»[١]، وهذا يعني أنها قد لا تكون على الوصف المذكور في النصوص، وإنما كانت مجرد تقريبٍ ورمز لها، فوصفُها مجازٌ، وضابط المجاز جواز نفيه، فأي شيء أثبتَ بهذا؟

وفي كتاب آخر وهو (الإسلام بين الشرق والغرب) يقول علي عزت بيجوفتش: «**طبيعة الحياة مناقضة للمادة**»[٢]، ويدفعه عداؤه للمادية ليقول: «**إن العدمية والدين يمثلان إنكارًا للمادية، ويقبلان هذا العالم بالفكرة نفسها**»[٣]، فالذي يهمّه هو عداء المادية، ليقرر اللامادية، ولو كان هذا على حساب التقارب حتى مع العدمية.

وفي غمرة عدائه للمادية، يزعم أن إثبات الوعي ليس مدرجًا في قائمة المذهب المادي، فيعلق على إثباتهم الوعي، بقوله «**الوعي ليس سوى مرادف للأخلاق، فإن الماديين قد انتهوا بذلك إلى إدخال عنصر غريب تمامًا ليس مدرجًا في قائمة المذهب المادي**»[٤].

على أن مصطلح المادة نفسه مصطلح تجريدي، ووجوده في الوعي، وهذا يبين أنه لم يتصور المادية كما هي، إذ «**إن المادة بحد ذاتها نتاج خالص الفكر وتجريد محض، فنحن نتجرد عن الفوارق الكيفية بين الأشياء عندما نوحدها في مفهوم المادة** ... إن المادة بحد ذاتها، خلافًا للمواد المحددة الموجودة، **ليست بالتالي موجودة وجودًا حسيًا**»[٥].

وقد رد الماديون على من يعامل الفكر بازدراء، إذ إن «الذي يتبجح بأنه يستخدم التجربة فقط، ويعامل الفكر بازدراء عميق الاتجاه، انتهى في الحقيقة، إلى أبعد حدود

---

(١) رحلتي من الشك إلى الإيمان، ص٦٣.

(٢) الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، طباعة وتوزيع: مؤسسة العلم الحديث، بيروت—لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص٦٦.

(٣) الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٣٠.

(٤) الإسلام بين الشرق والغرب، ص٢٤٩.

(٥) ضد دوهرنج، إنجلس، ص٤٠٢.

الفراغ الفكري على نحو مماثل انهمك إسحق نيوتن في سِنيِّه المتأخرة، بتفسير رؤيا القديس يوحنا»[١]، وذلك أن «أشهر مؤلَّف لإسحق نيوتن حول موضوعات لاهوتية هو كتابه (ملاحظات حول نبوءات دانيال ورؤيا القديس يوحنا)، الذي انتشر (١٧٣٣) بعد وفاة المؤلف»[٢].

وقد أكد الماديون مرارًا على ثبوت الوعي، وعلى نفي أن الواعي مادي، فقالوا: «أما أن الفكر والمادة هما على السواء فعليًّا **أي موجودان، فإن هذا صحيح،** ولكن **القول عن الفكر بأنه مادي إنما يعني القيام بخطوة خاطئة نحو خلط المادية بالمثالية**»[٣]، فنفي وجود الوعي، أو اعتباره ماديًّا مرفوض في الفلسفة المادية، وليس كما يصوره بيجوفتش، وهذا التصوير يتكرر أيضًا عند الطباطبائي الذي ينسب إلى الماديين قولهم بـ«**مادية الفكر**»[٤].

هذا الموقف الذي يرمي به بيجوفتش المادية وهو غير صحيح عنها، بأنها تزري بالوعي، وأنه ليس مدْرجًا في قائمة المادية، وأن الوعي مرادف للأخلاق، كان هو من وقع فيه، فتماهى مع اللاأدرية والعدمية، فقال: «**الطبيعة والعقل على السواء لا يمكنهما التمييز بين الصح والخطأ**»[٥]، فما قيمة الوعي وهو لا يميز الصحيح والخطأ؟ وأي أخلاق هذه التي لا يعرف العقل الصحيح منها من الخطأ؟ وفي غمرة عدائه للمادية يندفع ليثبت عقلًا ساميًا يفعل في الطبيعة، فيقول: «المعجزات الحقيقية في الطبيعة يفسرها الدين باعتبارها أفعالًا **للعقل الأسمى** (الله سبحانه وتعالى)»[٦]، فهذه هي المثالية، بإثبات مجرد، عقل، وعي، غير قابل للحس، يسبق وجود المعيّنات القابلة للحس، يسميه هنا بالله.

---

(١) ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلس، نقله إلى العربية وقدّم له: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١١م، ص٦٤-٦٥.

(٢) حاشية توفيق سلوم على: ديالكتيك الطبيعة لإنجلس، ص٦٤-٦٥.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٢٦.

(٤) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج١، ص١١٨.

(٥) الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٨٦.

(٦) الإسلام بين الشرق والغرب، ص٧٦.

إن كتاب بيجوفتش هذا يؤثر في كاتب آخر عن المادية وهو عبد الوهاب المسيري، وباقتباس من كتاب بيجوفيتش نلمح عنوان كتاب المسيري (**الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**)، فقد كتب بيجوفتش: «**في الفلسفة المادية يُفكِّك الإنسان إلى أجزائه التي تكوِّنه، ثم يتلاشى في النهاية**»[١].

يحاول المسيري في كتابه التأكيد على ثنائية الوعي والمادة، إلا أنه ينحاز في النهاية إلى المثالية، يقول المسيري: «الإنسان... نرى أن عقله مبدع خلّاق، ولذا فهو يتمتع بقدر من **الاستقلال عن الطبيعة**، ولا يخضع لحتمياتها في بعض جوانب وجوده»[٢]، ومع اطلاعه على التعريف الاصطلاحي للمادة بأنها: «**كل شيء يوجد وجودًا موضوعيًّا، أي الذي لا يعتمد على عقلنا أو وعينا**»[٣]، إلا أنه يحاول أن يعارض بين هذا وبين اعتبار المادي «**ما تدركه الحواس**»[٤]، ويضع مذاهب متنوعة حدَّ التعارض في مسمى المادية، ليخرج بعد كل هذا بالنتيجة القائلة بأن «**العقل المادي لا ينكر الميتافيزيقا فحسب، وإنما ينكر الكليات تمامًا**»[٥].

وهذا غلط، فالمادية لا تتوقف عند التجربة حتى تنكر الكليات، فهو يخلط بين الفلسفات الوضعية وبين المادية، على أن المادية «لا تنبذ ما يميِّز وضعيًّا عن وضعي آخر، **بل تنبذ ما يجمع بينهما، ما يجعل من الفيلسوف وضعيًّا، وليس ماديًّا**»[٦].

يرى المسيري أنه لا بد «**من تدخل عقل أو وعـي**»[٧]، ويفصح عن شيء من هذه الثنائية «المادية/ الروحية»[٨]، فالإنسان عنده يتكون من ثنائية (وعي، ومادة)،

(١) الإسلام بين الشرق والغرب، ص٤٦.

(٢) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق- سورية، الطبعة الرابعة: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص١٤.

(٣) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،٢٥.

(٤) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ٢٥.

(٥) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص٣٥.

(٦) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص٢٣٧.

(٧) الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص٢٧.

(٨) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة- مصر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م، ص٢٣٣.

فهو من «عناصر مادية وغير مادية»[1]، ويرفض المادية التي تساوي بين «الإنسان والأشياء»[2]، فالإنسان متجاوز لقوانين الطبيعة المادية، وبنظره فإن «مقولة الإنسان كائن روحي/ مادي، كظاهرة غير طبيعية غير مادية، تشير إلى ما وراء الطبيعة، إلى الله سبحانه وتعالى»[3]، إلى «**المقدّس غير المادي**»[4].

يقول: «ولتفسير هذه الثنائية [أي في الإنسان] كان لا بد من افتراض ثنائية أخرى، ثنائية عالم الصيرورة، ونقطة ما تقع خارجه: **نقطة ثابتة منزهة**... هذه النقطة هي الإله... المفارق للطبيعة/ المادة»[5]، فـ«**الله هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي**»[6]، تلك النقطة الثابتة، المفارقة للطبيعة/ المادة، يُفترض أن تعني مفارقتها للتعريف الاصطلاحي للمادة الذي ينقله هو نفسه: **كل شيء يوجد وجودًا موضوعيًّا**، بل وجودها روحي ثابت (عبَّر عنها أرسطو بمحرك لا يتحرك) منزه، إنه وعي، فكرة، إنه غير قابل للحس.

وفي موقف مضطرب، يقول تقي الدين النبهاني: «وما بحثُ الكثير من علماء المسلمين في صفات الله وفي أوصاف الجنة والنار والملائكة إلا **بحثًا فيما لا يقع عليه الحس... وما لا يقع عليه الحس**، لا يصح أن يجري التفكير فيه، **ولا يصح أن يسمى ما يُجريه فيه عملية عقلية**»[7]، وبعد قليل من الصفحات يقول: «إثبات كون الإله واحدًا أم ثلاثة **إنما يأتي عن طريق العقل**»[8]، فصفات الله عنده لا يقع عليها الحس وبالتالي لا يصح التفكير فيها ولا يعتبر البحث فيها عقليًّا، أما إثبات الله فعن طريق العقل، وكأنه يرى أن وجود الله يقع عليه الحس بخلاف صفاته!

---

(١) من ورقة له طبعت ضمن كتاب: الفلسفة في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ٢٠١٢م، ص١٨.

(٢) من ورقة له طبعت ضمن كتاب: الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص٢٠.

(٣) من ورقة له طبعت ضمن كتاب: الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص٣٤.

(٤) من ورقة له طبعت ضمن كتاب: الفلسفة في الفكر الإسلامي، ص٣٠.

(٥) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص٢٣٣، بتصرف يسير.

(٦) رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، ص١٣٨.

(٧) التفكير، تقي الدين النبهاني، الطبعة الأولى: ١٩٧٣م، ص٣٠.

(٨) التفكير، ص٤٤.

هذا العداء للمادية يفترض أن الله والغيب والآخرة موجوداتٌ روحية غير محسوسة، مبتعدًا عن أي افتراض مخالف لهذا، فـ«**التجريدي النمطي المتطرف يرتعد خوفًا وفرقًا من التخصيص والتمييز والمحسوسية**»[1]، وهو ما أوقع أصحابه في اضطرابات وإشكالات.

كتب بعضهم مبينًا تسويغَ هذا التصور عن الله: «إنزال الذات إلى عالم المحسوسات، وإخضاعها لحكم الحواس، **بحيث تراها العين**، وتلمسها اليد ... من شأنه أن يُلزمَ العقلُ الذاتَ الحكم الذي يلزم كل المحسوسات، وهو التحول والتبدل، والزوال، أيًّا كان هذا المحسوس من القوة والمنعة»[2]، وكتب آخر: «الإدراك الحسي للإنسان يصل فقط إلى حقيقة وجود المادة، **ولكنه لا ينظر إلى أبعد من ذلك**»[3].

وما حسبوه لـوازم على هذه النظرة، وما وقعوا فيه من خلط بين المادية والتجريبية والوضعية، سيظهر من جديد في كتابات سعيد فودة وهو ينقد ابن تيمية، فيقول: «**أما المجردات والكليات فلا يعترف ابن تيمية بقيمتها الحقيقية إلا في مجال المحسوسات**»[4]، والاتهامات نفسها التي وجهت إلى المادية بأنها تلغي الكليات والمعقولات الذهنية يوجهها لابن تيمية، قائلًا: «الكلام الذي ينص عليه ابن تيمية .... كلام في غاية الخطورة، لأنه في الحقيقة **إلغاء للمعقولات ولرتبة العقول**، وهو مطابق في هذا لمذهب **الحسيين الملاحدة** من أمثال السمنية قديمًا وأمثال ملاحدة الغرب في هذه العصور»[5].

(١) البراجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ٢٠٠٨م، ص٩٢.

(٢) الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين، عبد الكريم الخطيب، دار الشروق، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٩٧٣م، ص٣٥.

(٣) إساءة الحضارة الرأسمالية والشيوعية إلى الله، غازي عناية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٧ هـ-١٩٩٧م، ص٤٠.

(٤) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي، عمان – الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ص٣٩.

(٥) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٥٥.

إنه يستعمل العداء السائد للمادية لافتراض أن الدين روحي، مثالي، بخلاف المادية فهي ملحدة، ليقول عن اعتبار ابن تيمية بأن كل ما لا يقبل الحس ليس موجودًا: «هذا المذهب وهذه الطريقة هي عين طريقة المذهب الحسي كما يعرفه المطلعون، وهو مذهب مخالف صريح المخالفة لمنهج الإسلام في المعرفة، **وهذه القاعدة تعتبر عند المطلعين فاصلة بين نظرية المعرفة في الإسلام، ونظرية المعرفة عند المنكرين للأديان**»[1].

ثم يربط بين ابن تيمية والوضعية والتجريبية فيقول: «المذهب الذي ينسبه ابن تيمية إلى السمنية ويرى أنه مذهبهم هو عين **مذهب التجريبيين والوضعيين**»[2]، «وهذا المذهب هو عين المذهب الذي يقول به هو أيضًا، وينسبه عادة إلى أهل السنة»[3]، فمرة يسمي مذهب ابن تيمية بالحسي وأخرى بالتجريبي والوضعي، وذلك ليتهيأ له نسبة نفي الكليات والمعقولات الذهنية إلى ابن تيمية، و«أن ينسب المرء حماقةً إلى خصمه بيّنة لكي يدحضها فيما بعد، ليس من أساليب الرجال الأذكياء جدًّا»[4].

فابن تيمية يقول: «لا بدَّ أن يكون مع الإنسان **أصول كلية تُردُّ إليها الجزئيات**؛ ليتكلَّم بعِلم وعدل، ثم يَعرِف الجزئيات كيف وقعَتْ؟ وإلا فيَبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولَّدُ فساد عظيم»[5]، وكونه يجعل الجزئيات في البداية، فتلك مرحلة دنيا في المعرفة قبل أن تتبلور بكليات، يقول: «ولا ريب أن الحس يدرك المعيّنات **أولًا**، ثم ينتقل منها إلى **القضايا العامة**»[6].

كذلك الماديون يجعلون «**المرحلة الحسية مرحلة دنيا**»[7]، فليس في هذا إنكارٌ للكليات إنما هي بعد الجزئيات، والأصول الكلية لا تبقى جامدة، بل يُلحِق العقلُ

---

(١) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٥٣.

(٢) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٦٦.

(٣) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٦٦.

(٤) لينين المختارات، دار التقدم-موسكو، ترجمة: إلياس شاهين، طبع في الاتحاد السوفييتي ١٩٧٧م، ج٨، ص٢٣٦.

(٥) مجموع الفتاوى، ج١٩، ص٢٠٣.

(٦) الرد على المنطقيين، ص٣٦٣.

(٧) مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، ج١، ص٤٤٣-٤٤٤، باختصار.

الجزئيات بها، ويقيس ما غاب من الجزئيات عليها ونحو هذا، وإن وُجد من نفى أن الوعي يمثل شيئًا بين سائر الأشياء من الماديين كدولباخ[١]، فقد وجد من وقع في هذا من المثاليين كباركلي، وهوسرل، ولاأدرية أوجست كونت[٢].

ومن نفى المعقولات من الماديين كان واقعًا فيما يمكن وصفه بالمادية الحمقاء، وليس هذا قولَ ابن تيمية، ولا أساطين الماديين بعدَ ما سمي بالمادية الكلاسيكية[٣]، بل إنهم يقولون بأن «**المثالية الذكية الفاهمة أقرب إلى المادية الذكية من المادية الحمقاء**»[٤]، وقد تقدمت النقول عنهم في إثبات الفكر والمعقولات، بل إن مصطلح المادة نفسه تجريد ذهني كلي كما سبق.

ومع انتساب فودة إلى الأشعرية الذين يقولُ في وصف مناهجهم المعرفية: «بلغ الأشاعرة شأنًا عاليًا في **تحقيق أصول مناهج المعرفة**، بينما نحن نرى أن فلاسفة الغرب وعلماءه ما يزالون يتعثرون في تقرير الأدلة والحجج»[٥]، إلا أنه نفسه يقول: «قد يتساءل القارئ عن العقل ما هو، وكيف يجوز أن نستند إليه في المعرفة؟ وهل ما يعطينا إياه العقل من معلومات يمكن أن نطمئن إليه، ونبني عليه الواجبات العملية؟ وهذا السؤال من أعمق الأسئلة ولا أظن أننا في حالة نتأهل بها من الإجابة عليه هنا، أو قد نفعل ولكن **لن يكون جوابنا قاطعًا لأنه ليس كاشفًا بعدُ عن الحقيقة في هذا المجال**»[٦].

---

(١) نظرات حول الإنسان، روجيه جارودي، ترجمة: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٤٧.

(٢) نظرات حول الإنسان، ص٤٧.

(٣) انظر حول هذا: لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، إنجلس، روافد للنشر والتوزيع، ص٣٤، وما بعدها.

(٤) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج٣، ص٣٦.

(٥) الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، ص٣٧.

(٦) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، أحمد بن سليمان (ابن كمال باشا)، ويليه أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق: سعيد فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص٩٥.

فليس كاشفًا لما هو العقل، ولا مسوّغات الاستناد إليه في المعرفة، ولا الاطمئنان إلى ما يعطيه العقل من معرفة، ومع ذلك يتهم غيره بالحط من قيمة العقل، على أن الاتهام بالتجريبية يمكن لأي أحدٍ أن يقوله لغيره ما لم يبرهن على كلامه، ومجرد الشبه بين مذهبين لا يعني إلحاق واحد منهما بالآخر، وقد وصف بعض الباحثين الأشعرية بالتجريبية من باب التقريب[1]، وعلّل هذا التقريب بأن «المعتزلة والأشاعرة والصوفية لم يكن لهم بحث في المعرفة سوى مسائل متفرقة كمقدمات وتمهيدات للنظريات التي قدموها»[2]،فيعارَض كلام فودة بهذا، ولا تتمحص الدعاوى بغير البراهين التي لا تسعف فودة كثيرًا في هذا المجال.

هذا العداء للمادية، وجعلُها في كفة مناقضة تمامًا للدين كنظرية في المعرفة، يدفع إلى دراسة المثالية تلك التي انغمست فيها تلك الأفكار المعادية للمادية باسم الإيمان، حتى ولو لم تصرح هي بنفسها، فباركلي لم يكن يسمي مذهبه بـ(المثالي)، بل بـ(اللامادِّي)، والمثاليون الألمان «لم يعجبهم أن يعرّفوا أنفسهم بالمثاليين، ولا أن يُعلَن عن فلسفاتهم بعلامة المثالية الألمانية»[3].

هذا العداء لم يكن محصورًا في الأفكار المثالية باسم الإيمان، بل إن الالتفات إليه مهم لفهم كثير من الفلسفات المعاصرة التي جاءت بعد النفرة عن النموذج الماركسي، فـ«يؤكد جون فرانسوا ليوتار في كتابه (الوضع ما بعد الحداثي) أن على الإنسان الحديث أن يعيش من الآن فصاعدًا بلا حكايات كبرى، بعد فظاعات الحرب والأنظمة الشمولية لم يعد بالإمكان انتظار أي غد أفضل لا من العلم ولا من الأيديولوجيات السياسية، لن يستطيع الإنسان أبدًا أن يعتمد على الحقيقة أو على التقدم أو على الثورة لبلوغ الحرية والسعادة.

---

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، مكتبة المتنبي، الدمام-المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ص٢٢٤.

(٢) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص٢٢٢.

(٣) المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، ج١، ص٣٨.

على كل واحد في عالم ما بعد الحداثة أن يقتنع بالاختلافات الثقافية للآخر دون انتظار ذوبانها في مثال حضاري وحيد، ذلك أنه ليس هناك حكم أعلى لتقرير ما هو حسن وما هو قبيح»[1]، جاء كلام ليوتار لوصف فلسفة ما بعد الحداثة، التي خاب أملها فيما طالبت به الحداثة بداية من «زعمها في تأسيس شرعيتها على مشروع تحرير الإنسانية كلها عبر العلم والتقنية»[2].

تقول جاكلين روس: «نعيش عصرًا اندثرت فيه المعايير التقليدية، عصرًا تنقصه الأسس والقواعد، لماذا هذا الفراغ؟ إنه يتولد من المرض الحديث الذي يتمثل في توغل في العدمية التي تعني (وفاة الإله)، ينبغي أن نأخذ في الحسبان أيضًا نهاية الحكايات الكبرى والأيديوجيات، **توقفت الشيوعية خصوصًا عن أن تكون نظرية مرجعية، هكذا ظهر الشك في القيم**»[3].

لقد تحول الأمر إلى تصوير إمكان الإدراك للعالم بـ«**وهم العقل الكوني**»[4]، و«دحضُ الكونية بدا وكأنه برنامجٌ لعدد من مفكري اليوم، ويبقى راسخًا في أذهان معاصرينا الحكم الذي أطلقه تيودور أدورنو، أحد أبرز وجوه مدرسة فرانكفورت، عندما قال: **الكل هو غير الصحيح**»[5]، و«عكف فلاسفة التفكيك -ميشال فوكو أو جاك دريدا- على توضيح **لا جدوى الخطابات الكبيرة ونماذجها التي تدعي الكونية**»[6].

فوكو الذي يقول: «**أحلم بالمثقف الذي يحطم البديهيات والأفكار الكونية**»[7]، كان عضوًا في الحزب الشيوعي في بداية عهده لبضعة أشهر أو أكثر بقليل[8]، قبل أن

(١) فلسفات عصرنا، ص١٧٨، بتصرف.

(٢) في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة وتعليق: السعيد لبيب، المركز الثقافة العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م، ص٨٩

(٣) فلسفات عصرنا، ص٢٦٥، باختصار.

(٤) فلسفات عصرنا، ص٥٢.

(٥) فلسفات عصرنا، ص٧٣، بتصرف يسير.

(٦) فلسفات عصرنا، ص١٢٤.

(٧) همّ الحقيقة، ص٦٠.

(٨) همّ الحقيقة، ص٣٣.

يذهب إلى فلسفته الأخيرة، لقد عايش الماركسية التي يقول سارتر في وصفها: «**فلسفة زماننا التي لا يمكن تجاوزها**»[1]، ثم انتقل إلى همّ تحطيم العقل الكوني، وهذا ما سينعكس على فلسفته كما سيأتي فيما بعد.

وانتشرت النظرة المثالية الذاتية بكتب تبسِّطها بأسماء مختلفة مثل التنمية البشرية. ففي كتاب (العادات السبع للناس الأكثر فعالية) لستيفن آر كوفي، الذي كُتب على غلافه أنه قد بيع منه أكثر من ١٥ مليون نسخة، يقول: «ينزع كل واحد منا إلى التفكير في **أننا نرى الأشياء كما هي وأننا موضوعيون**، ولكن الوضع ليس كما يبدو، لأننا نرى العالم **ليس كما هو**، ولكن **كما نريد أن نراه**، أو كما تم تكييفنا كي نراه، **الحقائق لا تعني شيئًا بعيدًا عن التفسير**»[2]، إنها ليست إلا إعادة صياغة لفلسفة باركلي، الوجود هو ما يدرك، إنه التفسير، إنه ما تعيه.

وانتشرت فلسفات مثالية ألسُنية، أو خطابية «زعمُها الأساسي هو عدم وجود أي واقع مستقل عن اللغة: فالواقع، واقعنا، ألسني برمته، ومفاهيمنا عنه تحددها لغتنا، أو إنها نتاج لهذه اللغة، ولقد شاعت هذه المقولات في فكر القرن العشرين، وتم الاقتناع بها بعيدًا عن أي حس نقدي، كما لو أنها وحي جديد غني عن أي أدلة أو براهين تسنده. ما تقوم به هذه الفلسفة هو إحياء كثير من المزاعم التي أطلقتها مثالية القرن التاسع عشر، كالزعم **بأن العالم بناء عقلي أو مثالي، مستبدِلة بفكرة (العقل) وفكرة (المثل) فكرةَ (اللغة) وفكرة (الخطاب)**»[3].

لقد كان عداء المادية صارخًا باسم الإيمان تارة كما يظهر من عنوان كتاب الندوي: (الصراع بين الإيمان والمادية) الذي يقول فيه: «تتعارض الأديان السماوية، وتعاليم

---

(١) هم الحقيقة، ص١٢٧.

(٢) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن آر كوفي، مكتبة جرير، المملكة العربية السعودية، إعادة الطبعة ٢١، ٢٠٠٩م، ص٣٨-٣٩.

(٣) بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة—القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٣٦، باختصار يسير.

النبوة، أو مدرسة النبوة -إن صح التعبير- مع الفلسفات المادية والتفكير المادي»[1]، وتارة بحجة محاربة العقل الكوني، بالتفكيك، والعدمية، واللاأدرية، أو بالفلسفات المثالية، التي تنوعت أشكال التعبير عنها، ونشرت ولو بصيغ مبتذلة، بعيدة عن اللغة الفلسفية، وهذا ما حجب كثيرين عن مجرد التفكير في استيعاب الفلسفة المادية، وفهم مقالاتها، ونظرتها، ولعل هذا ما يفسر غياب المقارنة بين النظرية المادية وابن تيمية، إلى الحد الذي يجعلُ كتابًا مثل كتاب (منهج ابن تيمية المعرفي) يخلو كشف المراجع فيه عن أي مرجع في نظرية المعرفة المادية[2].

---

(١) الصراع بين الإيمان والمادية: تأملات في سورة الكهف، أبو حسن الندوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى: ١٣٩٠هـ-١٩٧١م، ص٨٤.

(٢) حوى الكتاب ٢٥٩ مرجعًا، منها مثلًا: كتابان للصدر، وكتاب لراسل، وكتاب واحد فقط لكانط، وهو (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق)، مع أنه قام بمقاربة بينه وبين ابن تيمية في نظرية المعرفة فيما يخص الأوليات العقلية حتى قال بأن ما ذهب إليه ابن تيمية هو (جوهر رؤية الفيلسوف كانط)، وكتاب لهيوم، وكتاب لروسو، وثلاثة كتب لديكارت، ومحاورة واحدة لأفلاطون. ومع رجوعه إلى مراجع في الفلسفة المثالية، إلا أنه لم يرجع إلى كتاب واحد في الفلسفة المادية.

رحلة مثالية



يصعب تحديد تاريخ ولادة فيثاغورس، لكن «التراث العام يحدده بعام ٥٦٩ ق.م»[١]، ويقال: إنه «أول من استعمل كلمة فلسفة - حب الحكمة»[٢]، ولقد مايز بين المظهر وبين الحقيقة، فالأشياء التي تظهر إلى الوجود وليس لها وجود دائم ليست هي الحقيقة، أما **الموجودات الحقة على العكس من ذلك، إنها ماهيات أو جواهر خالدة، ويلزم من هذا أن الفلسفة هي علم بهذه الماهيات الكليّة**، والتي تَفيض عنها جميع الجزئيات المحسوسة[٣].

«إن الفيثاغوريين بإضفائهم الطابع المطلق على الكم التجريدي، وفصله عن الأشياء المادية، **قد أفضى بهم الأمر إلى الفلسفة المثالية**، وأضفوا صفات صوفية على الأعداد، في رأي كان مشبعًا بالخرافات، ومختلطًا بإيمانهم بتناسخ الأرواح»[٤].

وبعد فيثاغورس سيبرز اسم أفلاطون (حوالي ٤٢٧-٣٤٧ق.م)[٥]، «أعظم مثالي موضوعي في العصر القديم»[٦]، وبه «ارتفعت المثالية وللمرة الأولى إلى مستوى المذهب الفلسفي الشامل»[٧]، وتكمن أهمية دراسته من كون «المنطلقات الأساسية للفلسفات المثالية الأكثر تطورًا لا تختلف في جوهرها، عنها في فلسفة أفلاطون»[٨].

---

(١) التناغم الإلهي؛ حياة فيثاغوس وتعاليمه، جون سترومير، بيتر ويستبروك، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص٣٢.

(٢) التناغم الإلهي؛ حياة فيثاغوس وتعاليمه، ص٥٥.

(٣) التناغم الإلهي؛ حياة فيثاغوس وتعاليمه، ص٥٥.

(٤) الموسوعة الفلسفية، إشراف روزنتال، ص٣٢٧، بتصرف يسير.

(٥) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٦.

(٦) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٤٥٦.

(٧) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٦.

(٨) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٩، ٧٠.

يرى أفلاطون أن المعرفة تأتي بطريقة حسية وأخرى غير حسية، فـ«الروح تعاين بعض الأشياء بنفسها وتعاين الأشياء الأخرى بواسطة أعضاء الجسد»[١]، أما التي تدرَك بالإحساس «فتنعكس في الظنون (وفي المخيلة) جزئيًّا وهي لا تقدم معرفة حقة»[٢]، يقول أفلاطون: «لا نبحث عن المعرفة في الإدراك الحسي، بل إننا نبحث عنها في تلك العملية الأخرى، والتي يكون فيها العقل وحده مشغولاً في الوجود»[٣].

المعرفة الحقة تلك متعلقة بـ«الموجود بالذات الذي تختص به المعرفة الحقيقية، العديم اللون، الذي لا شكل له، ذو الجوهر الذي لا يدرَك بالحواس، المرئي والمدرك بالعقل فقط، هادي الروح وقبطانها»[٤]، ويتحدث عن عالم الأرواح «**التي تتبع الله بأفضل طريقة، وتكون الأكثر شبهًا به**»[٥]. وعالم الأرواح ودرجة شبهها يحدد نوعية أصحابها فيما بعد الولادة، فـ«ستوضع الروح التي رأت الحقيقة أكثر في البذرة التي سينبثق منها فيلسوف، أو فنان، أو طبيعة موسيقية أو محبة لشيء ما.

إن تلك الروح التي رأت الحقيقة في درجة ثانية ستكون ملكًا صالحًا أو رئيسًا حربيًّا، وستكون الروح من الصنف الثالث سياسيًّا، أو رجلًا اقتصاديًّا، أو تاجرًا، وستكون الروح الرابعة محبة للأعمال الرياضية الشاقة، أو طبيبًا»[٦]، وهكذا يسلسل الأمر، ثم يقول: «الإنسان يجب أن يمتلك ذكاءً بما يسمى الفكرة أو المثال، إنه وحدة جمعت بالعقل معًا من الخواص المتعددة للإدراك، **إن هذا هو تذكر تلك الأشياء التي رأتها روحنا لمرة عند متابعتها الله**»[٧].

(١) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٢٠٩.
(٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٨، بتصرف.
(٣) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٢١١، باختصار.
(٤) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٥.
(٥) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٦.
(٦) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٧، باختصار.
(٧) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٨.

لقد كان قوله بأن المعرفة لون من التذكر «منطلقًا للمذاهب المثالية (القَبْليّة) اللاحقة، التي تذهب إلى وجود بعضٍ من المعرفة في الذهن، مكتسب من الروح (النفس)، وموجود قبل التجربة وبصورة مستقلة عنا»[١].

لقد اعتبر أفلاطون «**أن عالم الأشياء الحسية ليس بالعالم الحقيقي**، ذلك أن المحسوسات تتغير وتتبدل دومًا، تكون (تولد) وتفسد (تفنى)، ولا **تحتوي على شيء يقيني وثابت**، أما الماهية الحقيقية للأشياء الحسية، علتها، **فصور مفارقة (عارية عن المادة)، غير محسوسة، تدرك بالعقل فقط يسميها الفيلسوف مُثلًا**»[٢]، لقد كان يميل إلى الاعتقاد «بأن الثبات والاستمرار والاستقرار أفضل من التغير والزوال والاضطراب، وأنه لا يستحق اسم المعرفة إلا ما يدور حول الأشياء الثابتة»[٣].

يقول: «**المثل نماذج ثابتة**، وما الأشياء الأخرى إلا **شبهها**»[٤]، فـ«**الفكر يخلق عالم الحواس**، وهذا بالضبط ما دعا أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المُثُل هي الموجودات التي أنتجت العالم فعلًا، إنها الأساس الأول»[٥]، وبهذا يتضح «أن المُثُل والصور هي التي تضطلع في الأفلاطونية بالمهمة الدينية»[٦].

إن الواقع يتحول إلى شيء غامض، إلى أشباح، أما الحقيقة فهي تلك النماذج (المثل)، وهي محفورة في الذكريات «ومن يوظف هذه الذكريات على نحو صحيح، يكون مطلعًا أبدًا **والخبير في الأسرار الدينية التامة**، ويصبح هو وحده كاملًا بحق»[٧].

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٨.

(٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص٦٦–٦٧.

(٣) طبيعة الميتافيزيقا، جماعة من فلاسفة الإنجليز المعاصرين، ترجمة: كريم متّى، عويدات للنشر والطباعة، بيرت–لبنان، ٢٠١٨م، ص٢٩.

(٤) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٢، ص٢٢، باختصار.

(٥) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٢٦، بتصرف يسير.

(٦) الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو؛ بول ريكور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٢م، ص١٥١.

(٧) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٨.

هذا التوظيف أو الرجوع إلى الذاكرة لإدراك المثل التي لا تدركها الحواس، يوقع الفيلسوف في فناء عن الموجود في الواقع (في غير عالَم المُثل)، يقول أفلاطون: «عندما ينسى المنافع الأرضية وينتشي في الإلهي، يعتبره السوقة مجنونًا ويوبخونه، وهم لا يرون بأنه إلهي»[1]، «إنه يشبه طائرًا يصفق بجناحيه وينظر عاليًا ولا يبدي اهتمامًا بالعالم السفلي، ولهذا السبب فهو يُظن أنه مجنون»[2].

«فالإحساس لا يزودنا بالتصورات، بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ومن ثم **فالعقل وحده هو مصدر الحقيقية**، والإحساس هو مصدر الخطأ، لأن الإحساس يعرّفنا بعالم الحواس الذي هو عالم الأشياء الجزئية **وهو العالم الزائف**، مع أن **الحق الأصيل هو الكليات وحدها**، ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل»[3].

هذه النظرية ستؤثر فيما بعده في جانب التصوف، المعرفة الحقيقة في جانب (المثل)، والواقع شبحي يشبه الحقيقة الثابتة فحسب وليس هو الحقيقة، فـ«الأفلاطونيون أرادوا فصل الماهية أو المثال عن مظهره الحسي، **عندئذ أصبح المثال هو الشيء الوحيد الموجود فعلًا**، إلى حد أن الباقي كان لا يمكن أن يكون إلا ظاهرة غامضة مبهمة وخادعة»[4].

ويَرِدُ على هذا التصور الأفلاطوني ما سماه كانط بالفضيحة الفلسفية، بأنك مضطر للتعامل مع الواقع المحسوس، كالتنفس، والأكل والشرب، ومع هذا فلا تتسع المثالية الأفلاطونية للبرهنة على وجود هذا في غمرة فنائها في عالم المثل، إنما تسلّم بالواقع تسليمًا عاريًا عن أي دليل في منظومتها، يقول كانط: «مهما بدت المثالية بريئة-الأمر الذي لا ينطبق عليها بالفعل-بالنظر إلى غايات الميتافيزيقا الأساسية، فإنها لَفضيحة دائمة للفلسفة والعقل البشري بعامة أن يكون علينا أن نسلم **بوجود الأشياء الخارجة**

(١) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٨.
(٢) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٨.
(٣) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٢٣.
(٤) نظرية المعرفة عند أرسطو، النشار، ص٣٩.

والتي تستمد منها مادة المعارف كلها حتى لِحِسّنا الباطن معتمدين على مجرد **الإيمان**»[1].

ثم إن نظرية المثل تصنع لأفلاطون إشكالًا يتعلق بالله، مفاده، إذا كانت المعرفة الحقيقية تتعلق بالمثل، وهذا الواقع مجرد شبح يشبهه، فهل الله يعرف هذا الواقع المحسوس وهو ليس الحقيقة؟

في محاورة بارمنيدس يطرح إشكالًا كهذا، وذلك أنه «إذا امتلك الله السلطة الكاملة، والمعرفة التامة، فسلطته لا تقدر أن تحكمنا، ولا معرفته تعرفنا ولا تعرف أي شيء إنساني»، ليجيب بقوله: «مع ذلك، فإن تجريد الله من المعرفة شيء فظيع بالتأكيد»[2].

لقد كانت رؤيته لله على أنه: «روح عاقل، محرك، منظم، جميل، خيّر، عادل، كامل»[3]، «فمثال المثل عنده: **واحد ليس له شبيه، مجرد ليس له جسد، مبدع أزلي خيّر صانع، وهو علة وجود سائر الآلهة المعبودة**»[4]، فأفلاطون لم يكن مخلصًا للتوحيد، ويتكرر عبر محاوراته الحديث عن الآلهة المتعددة[5]، فـ«عالم المثل الذي ابتدعه كان شاغلًا بالآلهة المنبثقة عن مثال المثل، وكذلك السماء المليئة بالكواكب الآلهة»[6]، و«على الرغم من حديثه عن الإله الواحد المجرد لم يجحد زيوس ولم ينكر آلهة السماء، ولا ألوهية الأشباح والعفاريت، بل اعتبرها جميعًا موجودات انبثقت عن الواحد، وذلك ليحافظ على السطح الخارجي للوعاء العقدي القديم»[7].

---

(١) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت–لبنان، ص٤٢.
(٢) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٢، ص٢٦.
(٣) من مقدمة ألبير نصري نادر لكتاب الجمع بين رأي الحكيمين، ص١٠، بتصرف يسير.
(٤) الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م، ص٨٩.
(٥) أفلاطون المحاورات كاملة، ج١، ص١٢٩، ١٣٠، ١٣٢، ١٣٧، ٣٢٨، ٤٧٣، ج ٢، ص٣٤٧، ٣١٢.
(٦) الفكر الديني عند اليونان، ص٨٩.
(٧) الفكر الديني عند اليونان، ص٤٤، بتصرف يسير.

كان في كلامه ما يفيد «الاستخفاف بالمقابلة بين التوحيد والشرك، إن **أفلاطون نفسه يتحدث عن الإله، وعن الآلهة**»[1]، فـ«التعارض بين وحدانية الإله وتعدده، هي مسألة ثانوية في الفلسفة الإغريقية»[2]، وكان أفلاطون يعتبر الإنسان الذي يريد أن يكون عادلًا وتابعًا للفضيلة يفعل ذلك «**ليكون شبيهًا بالله، بقدر ما يستطيع الإنسان أن يصل إلى الشبه الإلهي**»[3]، هذا الموقف من التشبه بالله هو امتداد لموقف الإغريق، حيث «لم يكن الإغريق يرون في الآلهة أسيادًا عليهم، ولا كانوا يرون في أنفسهم عبيدًا لها، **كانوا يرونها مجرد انعكاس للنماذج الأكثر نجاحًا من طائفتهم، أي مثالًا وليس نقيضًا لكيانهم الخاص**»[4].

سيتعرض التصور الأفلاطوني عن المعرفة والمثل إلى نقد تلميذه أرسطو (٣٨٤ ق-٣٢٢ ق.م)[5]، يقول أرسطو: «بالنسبة للطرق التي نبرهن بها على أن المثل موجودة، فليس من بينها طريقة واحدة مقنعة»[6]، وانهال على نظرية المثل بانتقادات عديدة[7]، منها ما يسمى بـ«مشكلة الإنسان الثالث»[8]، وملخصها: «أنه إذا كان المثال هو الخاصية المشتركة بين أشياء كثيرة، لزم أن تكون الخاصية المشتركة بين الإنسان المحسوس، ومثال الإنسان، تعبر عن إنسان ثالث، والخاصية المشتركة بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان، والإنسان المحسوس، تعبر عن إنسان رابع وهكذا إلى ما لا نهاية»[9].

---

(١) الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو؛ بول ريكور، ص١٤٢.

(٢) الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو؛ بول ريكور، ص٢٧٥.

(٣) أفلاطون المحاورات كاملة، ج١، ص٤٧٣.

(٤) إنساني مفرط في إنسانيته، فريريش نيتشه، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ج١، ص١٢٢، بتصرف يسير.

(٥) موجز تاريخ الفلسفة، ص٧٠.

(٦) مقالة الألفا الكبرى، ضمن مدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢٧٧.

(٧) لمراجعة تلك الانتقادات انظر: موجز تاريخ الفلسفة، ص٧١. وهي مبسوطة في مقالة ألفا الكبرى في: ما بعد الطبيعة، ضمن: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص ٢٧٨، إلى ص ٢٨٢.

(٨) مقالة الألفا الكبرى، ضمن: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢٧٨.

(٩) مدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢٧٨.

ثم «إذا كانت المثل هي في الحق عِللًا فلماذا لا تكون بطريقة مستمرة؟ ولماذا هي تكون تارة، ولا تكون تارة أخرى، مع أن المُثل تبقى دائمًا هي والأشياء التي يمكن أن تشركها؟»[1]، هذه الانتقادات التي ميزت أرسطو عن أفلاطون، ستفتح مجالًا كبيرًا للمعرفة عنده؛ فـ«إذا كان أفلاطون ينكر أن يكون العالم الحسي مادة للمعرفة فإن أرسطو يجعل من العالم الخارجي المحيط بالإنسان مجالًا طبيعيًا للنشاط المعرفي البشري»[2]، ولذا يؤكد أرسطو على أهمية الحواس في المعرفة، فيقول: «إن فقَدنا حسًّا ما، فقد يجب ضرورة أن نفقد علمًا ما»[3]. «لقد تجاوز نقد أرسطو لنظرية المثل كونه نقدًا لمثالية أفلاطون، **ليصبح نقدًا للمثالية عامة**، ولكن أرسطو برغم انتقاداته هذه، **لم يصل إلى حد نفي القول المثالي بعلة مفارقة لأشياء العالم الحسي**»[4]، فلم يذهب في نقده إلى نهايته المنطقية، وبقي في مذهبه شيء من رواسب مذهب أفلاطون، فقد «**تأرجح في الفلسفة بين المادية والمثالية**»[5].

لقد «رأى أن الكليّ هو الماهية التي يقوم عليها كل شيء محسوس عيني، وبذا تحول المثال الأفلاطوني إلى الطبيعة الحقيقية (أو) الماهية القائمة في كل فرد عيني»[6]، فالعلم الحقيقي عنده متعلق بالكشف عن هذا الكلي، يقول أرسطو: «**أما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي**»[7]، و«يتطرق أرسطو إلى التمييز بين معنيي الأبين والأسبق، فيضع أن من بين الأشياء ما هو أبين وسابق في ذاته وهو الكليّ، ومنها ما هو بين وسابق لدينا، وهو الفرد الواقع تحت الحس»[8].

فـ«الجزئيات نقطة الانطلاق في عملية الاستقراء، فمن طبيعة هذه العملية الترقي من الجزئي إلى الكلي خطوة فخطوة، وما الاستقراء إلا استكناه الكلي الكامن في

---

(١) الكون والفساد، أرسطوطاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص٢٠٤.
(٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص٧٣، بتصرف.
(٣) منطق أرسطو، ج٢، ص٣٨٥.
(٤) موجز تاريخ الفلسفة، ص٧٢.
(٥) لينين المختارات، ج٤، ص٥٠١.
(٦) نظرية المعرفة عند أرسطو، النشار، ص٣٣.
(٧) منطق أرسطو، ج٢، ص٤١٨.
(٨) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٣٣.

الجزئي بالتجريد، وهو مطالعة ذلك الكلي الكامن في **الجزئي بالتجريد**، ثم خزنه في الحافظة بالتذكر، ثم خلع صفة العقلية عليه بالنطق.

فالتجريبية الأرسطية تختلف كل الاختلاف عن التجريبية البريطانية والحديثة، التي يقول دعاتها أن الكليّ إن هو إلا حاصل تعداد الأفراد الجزئية، أما عند أرسطو **فالكليّ (وهو الصورة أو النوع)** مفهوم تدركه النفس بالحدس متى تكررت لديها مطالعة الجزئي الذي يتصل به، وهذا **عنصر أفلاطوني صريح في نظرية المعرفة عند أرسطو**»[1].

فأرسطو «يختلف عن أصحاب النظريات التجريبية في أنه يقول **بكليات توجد فعليًّا في الأشياء وأنها الروابط التي تربط فيما بين الأشياء**»[2]، «لقد كان حريصًا دائمًا على تأكيد الفرق بين مذاهبه هو ومذاهب أفلاطون، ومع ذلك فإن نتائجه التي ينتهي إليها بشأن كل النقاط ذات الأهمية يصعب كثيرًا تمييزها عن النتائج التي توصل إليها أفلاطون»[3]، يقول ولتر ستيس: «**القول بأن الحقيقي هو الكليّ هو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها**[4]، **سواء كانت فلسفة أفلاطون، أو أرسطو، أو هيجل**»[5].

لقد كان «الواقع في رأي أرسطو ليس هو المادة ولا الصورة، بل هو (مركب) من الاثنين»[6]، وهذه الصورة مفارقة، ليست ماديّة، فـ«الصورة **مبدأ للوحدة** عنده فهو واحد في كل الأفراد لا يفنى بفناء الأفراد، فهو لذلك **كليٌّ وخالد**»[7]، و«**الطبيعة الصورية أهم من الطبيعة المادية**»[8]، فـ«**الصورة ما يجعل المادة شيئًا ما بعينه**»[9].

---

(١) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٣٥، بتصرف.

(٢) أرسطو، ألفرِد إدوارد تايلور، ترجمة: عزّت قرني، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٢م، ص١٠٣.

(٣) أرسطو، ألفرِد إدوارد تايلور، ص٣٩، ٤٠، باختصار.

(٤) يستثني ستيس هنا المثالية الذاتية فيقول: لا أستطيع بالطبع أن أُدخل هنا المثالية الذاتية عند باركلي.

(٥) المنطق وفلسفة الطبيعة، ص٢٣، بتصرف يسير.

(٦) نظرية المعرفة عند أرسطو، النشار، ص١١٠.

(٧) نظرية المعرفة عند أرسطو، النشار، ص٨٤.

(٨) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٤٦.

(٩) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٨٩.

أما المادة فيردها إلى مادة أولى، «ولعل أعم تعريف للمادة هو التعريف الذي يورده أرسطو في الكتاب السابع من (ما بعد الطبيعة) حيث يقول: «**وأنا أعني بالمادة ما ليس بذاته شيئًا خاصًا**، ولا هو كم، ولا يصح عليه أي من المقولات الأخرى التي يتعين بها الموجود»، وهو مع ذلك «ليس عدمًا أو سلبًا للصفات أو المقولات»، فتكون المادة بهذا المعنى هي **القابلية المحضة** وهو ما يصدق على المادة الأولى (أو الهيولى) عند أرسطو»[1].

وليوضع هذا التصور في إطاره، ينبغي عدم إغفال أن «**التمييز بين حقلي الطبيعيات والإلهيات ليس واضحًا كل الوضوح عند أرسطو**»[2]، فعنده «**دراسة المبدأ غير المتحرك للأشياء تتعلق بالفلسفة العليا**»[3]، فإذا «صعدنا سلّم الصور وصلنا أخيرًا إلى صورة أعلى، هي **المحرك الأول**»[4]، ذلك المحرّك «**موجود غير مادي على الإطلاق**»[5].

إذ بنظره «**يجب أن يوجد شيء يحرِّك من غير أن يتحرك**»[6]، «وكلمة الحركة تكتسي عند أرسطو معاني أوسع مما تدل عليه الكلمة في العادة»[7]، فهي تشمل: «**النُّقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة**»[8]، وذلك المحرك «أزلي غير متحرك مباين للمحسوسات»[9]. إن «**المحرك الأول لا يقبل الانقسام ولا أجزاء له، ولا هو ذو مقدار**»[10]. لقد طوّر أرسطو تصوره عن تصوّر زينوفانيس القائل: «ثمة إله واحد، هو

---

(١) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٨٦.
(٢) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٧٦.
(٣) الكون والفساد، ص١٠٨.
(٤) موجز تاريخ الفلسفة، ص٧٢.
(٥) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٣.
(٦) فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعي» لأرسطو، مطبوع ضمن كتاب: أرسطو عند العرب؛ دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية: ١٩٧٨م، ص٥.
(٧) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٠.
(٨) كتاب النفس، ص١٨.
(٩) فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعي» لأرسطو، مطبوع ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، ص٧.
(١٠) الفيزياء-السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب-لبنان، ١٩٩٨م، ص٢٨١.

وحده الأكبر من بين الآلهة، ومن بين الرجال، **لا يتحرك أبدًا، لا ولا يليق به أن يتحرك هنا أو هناك**»[1].

هذا المحرك أو «الله»[2] عنده، لا يعلم شيئًا من العالم، يقول أرسطو: «**عقله لشيء واحد فقط، وذلك الشيء هو في غاية الفضيلة، فعقله إذًا لذاته**»[3]، فالله عند أرسطو يعقل ذاته فقط[4]، «وبناء على هذا الوضع يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلى الله عسيرًا جدًا»[5]، كما أن «الإله عند أرسطو هو **المحرّك الأول للعالم، ولكنه ليس خالق العالم**»[6].

لقد كان مبدأ الصور مهمًا عند أرسطو في هذا الإطار لضرورة وجود مثال يحدد الأشياء، وبما أن المحرك الأول «يعقل ذاته» فلا بد من مبدأ للمثال الذي تتشكل وتتعين به الأشياء الجزئية، وهنا كان مبدأ الصور؛ فالصورة هي ما يجعل المادة شيئًا ما بعينه، والأشياء التي توجد، لا بد من محل تتعلق به وجودًا وعدمًا، فهناك أمور ممكنة، لكنها غير موجودة، هذا الإمكان بماذا يتعلق؟ إن أسنده أرسطو إلى الله كان مشكلًا على أصله فهو لا يتحرك/ لا يتغير، أي إن قيام احتماليةِ قيام فعلٍ فيه غيرُ موجودة في هذا الصرح الفلسفي، ومن هنا كان قوله بوجود الهيولى، أو المادة الأولى أي المحل خارجة عن الأول.

فـ«الهيولى ليست مادة معينة بل مبدأ الأشياء، المنفعل الأول، الذي لا كون له ولا فساد، لأنه حامل لجميع الكيفيات والصور الطبيعية، التي يكون الموجود ويفسد من جراء تعاقبها عليه، فالهيولى إذًا أحد المبادئ **الأزلية التي تدخل في تركيب الطبيعي**»[7]، هذه المادة المطلقة «تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها»[8].

---

(١) بحثًا عن عالم أفضل، ص٢٣٥، باختصار.
(٢) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٠٠.
(٣) فصل في حرف اللام من كتاب (ما بعد الطبيعي)، ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، ص٢٠.
(٤) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٧٢.
(٥) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٠١.
(٦) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٤.
(٧) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٤١.
(٨) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٨٦.

و«الجوهر عند أرسطو يقوم بذاته، ولا يختلف من حيث الدرجة عن سواه فلا يقال في الرجل مثلًا إنه أبلغ رجولية عما سواه، ووجود الجوهر الذاتي عبارة عن اتحاد الصورة والمادة»[1]، فأرسطو لما أراد إثبات الأشياء، كان لا بد عنده من مثال سابق عليها، وهذا المثال لا يقوم بالله كصفة له فليس العلم بالأشياء من صفات الله عنده، **فأخرج العلم خارج الله ليصير (مبدأ الصور، أو المثال)**، ثم لما كان الله عنده لا يتحرك، وهو محرك لغيره فحسب، أخرج قيام إمكان قيام الفعل به ليصير خارجَه فقال بـ(الهيولى)، وبالتالي (الاستعداد) أو محل الإمكان خارجه، يتحد مع الصور (العلم) لتتعين الأشياء.

ولكن قبل اتحاد الهيولى بالصورة، الشيء لم يتعين، هناك هيولى وصور فكيف تكون موجودة دون أن تتعين؟ فـ«إن معنى وجود الشيء وجودًا فعليًّا هو أن يوجد في زمان معين ومكان محدد، ولو أننا بحثنا في كل مكان، فلن نعثر على الحصان الكلي الذي ليس فردًا جزئيًّا، أي ليس بني اللون أو أبيض أو أسود، أو حصان سبق أو حصان عربة، ولكنه حصان بصفة عامة، أو الحصان فحسب، وعلى ذلك **فإن الكلي لا يوجد في زمان ولا مكان**، وحين نقول عن شيء إنه لا يوجد في زمان ولا في مكان، فكأننا نقول إنه لا يوجد وجودًا فعليًّا»[2].

ليحل أرسطو هذه الإشكالية، ذهب إلى وجود الأشياء بالفعل، ووجودها بالقوة، فعنده الهيولى أو المادة الأولى غير المتعينة «لا وجود لها بالفعل، بل هي بالقوة فحسب، إذ تستمد وجودها من الصورة التي تتجوهر بها، فتكون المادة بهذا المعنى القابلية المحضة»[3]، مع ذلك فإن «المادة الأزلية ما زالت **موجودة بالقوة منذ البدء، هذه المادة ليست عدمًا محضًا**»[4].

---

(١) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٢٥-٢٦، بتصرف يسير.

(٢) المنطق وفلسفة الطبيعة، ص ٢٣-٢٤.

(٣) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٨٦.

(٤) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٠١، باختصار.

لذا فإن الشيء عنده قد يقال هو غير موجود فعليًّا، مثلًا: الكرسي قبل صناعته لكنه موجود بالقوة في الخشب الذي ينقل النجار ما فيه من القوة إلى الفعل، فالقول هنا بأن الكرسي معدوم قبل أن يوجد فعليًّا «يعني العدم النسبي، أي الوجود بالقوة الذي ليس وجودًا بالمعنى الأصيل، قبل أن يصبح بالفعل»[١]، فهو وإن لم يكن موجودًا بالفعل عند أرسطو، إلا أنه موجود بالقوة، يقول: «هناك معانٍ كثيرة يقال فيها عن الشيء: إنه موجود، فبعض الأشياء يقال عنها: إنها موجودة لأنها جواهر، وبعضها لأنها تأثيرات للجوهر، ويقال عن بعضها الثالث: إنها موجودة، لأنها في سبيلها إلى الجوهر، أو إلى مضاف، أو لأنها عدم، أو كيفيات للجوهر، وهذا هو السبب في أننا نقول حتى عن اللاوجود: إن اللاوجود موجود»[٢].

إن الشيء عند أرسطو «يكون ويأتي من اللاموجود متى أتى من اللامحسوس»[٣]، لكنه موجود بالقوة، فعند أفلاطون «لا تعد الصور أو الأفكار موضوعات عقلية، بل موضوعات عالم موجود بمعزل عن فهم الشخص لها، وعند أرسطو، تعد الصور أو الأفكار أو الماهيات متأصلة في الأشياء، التمثال الحجري، يتكون من مادة وصورة»[٤]، بعبارة أخرى لما أثبت أفلاطون المثل كحقائق مستقلة، ونقده أرسطو بأن هذا لا يفسر شيئًا وأنه يثبت عدمًا في الواقع، قام أرسطو بإثبات مجردات مقارنة للأشياء، مسؤولة عن وجودها.

وكما أن إثبات أفلاطون للكليات والمثل الخارجية كان على حساب المعرفة الحسية، مما دفعه لإثبات معرفة هي عبارة عن تذكر بالعقل، لم تمر عن طريق الحس،

(١) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٨٦.

(٢) مقالة الجها، ضمن: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص٣١٥، باختصار، وقد ذُكر التفريق بين الوجود بالفعل أو بالقوة كذلك في مقالة «دلتا» من (ما بعد الطبيعة)، إلا أن«الكتاب الخامس (دلتا) الذي هو معجم مصغّر بالألفاظ الفلسفية الأساسية، ليس من وضع أرسطو»، أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؛ أورغانون القرن الجديد، مجموعة مؤلفين، ترجمة: أنطوان سيف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١١م، ص ٢٠.

(٣) الكون والفساد، ص١١٣.

(٤) النفس ودماغها، كارل بوبر، نقله إلى العربية: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص ٢٩٩، بتصرف يسير.

مما شكل أساسًا فلسفيًّا لمن أثبت المعارف القبلية بعده. كان أرسطو لإثباته مجردات كالله والعقول المفارقة[1]، مضطرًا لإثبات أصل للمعرفة لا يمر عن طريق الحس، ولما كان إثباته لتلك المجردات الخارجية أقل من أفلاطون، كان أقل منه في إثبات أصول معرفية لا تمر عن طريق الحس، فـ«بالرغم من قول أرسطو أنه لا شيء في الذهن إلا وكان موجودًا في الحواس من قبل، فإن هذا **لا ينسحب عنده على (أوليّات) أو (بديهيات) العلم والتفكير**، التي يتعذر استنباطها من مبادئ أعلى منها، والتي تشكل - بحكم قيمتها المطلقة بالنسبة للنشاط المعرفي - مرتكزات فكرية، نظرية عقلية، لا تجريبية»[2]، فـ«فالبديهيات الأولية كان مذهبه فيها أنها تحصل للعقل تدريجيًّا وبشكل مباشر، بدون توسط الإدراكات الجزئية الحسية، فيقوم بإبداعها»[3].

يقول أرسطو: «من المستحيل أن يكون هناك برهان لجميع الأشياء، إذ لا بد أن يبدأ البرهان من مقدمات معينة، جميع العلوم البرهانية تستعمل البديهيات، إن البديهيات هي أكثر كلية، وهي مبادئ جميع الأشياء»[4]، و«أرسطو بحسب كلامه في أكثر من موضع من كتبه يعتبر العقل بالمعنى المطلق يأتي من الخارج ويدخل، على نحو ما الإنسان، وأنه شيء إلهي، هذا العقل ليس ماديًّا»[5].

فـ«أرسطو لا يكاد يزيد عن أن يكرر مذهب أفلاطون في طبيعة العلم، فالعلم يتكون من استنتاجات من مبادئ عامة، وهي مبادئ تشير إليها التجربة الحسية، ولكن من حيث أنها لا تُدرك إلا بالفحص الباطني العقلي الخالص، فإنه **لا تدخل في تكوينها أية معطيات حسيّة**»[6]، لقد كان يظهر مرارًا «في مذهب أرسطو نفسه، الافتقار المعهود إلى الاتساق ما بين تحيزٍ معارض لأفلاطون في البداية، وانقلابٍ في النهاية إلى المواقف

(١) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٤٧.

(٢) موجز تاريخ الفلسفة، ص٧٤.

(٣) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص٣٠٩.

(٤) مقالة البيتا، ضمن مدخل إلى الميتافيزيقا، ص٢٩٩، باختصار.

(٥) من كلام محمد عبد الهادي أبو ريدة في تحقيق لرسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص٣٤٠، بتصرف يسير، وقد أحال في نسبة كلام أرسطو إلى كتاب: تكوين الحيوان، وانظر: أرسطوطاليس المعلم الأول، ص٧٢.

(٦) أرسطو، ألفرِد إدوارد تايلور، ص٥٠.

الأفلاطونية ذاتها التي اجتهد أرسطو وألحّ في مناقضتها»[١].

وكما أن أفلاطون كان يعتقد بالآلهة المتعددة، فإن أرسطو لم يكن مخلصًا للتوحيد، ويدعو العقول المفارقة «آلهة، ويشيد بأجداده اليونان الذين نسبوا الألوهية إلى الأجرام السماوية كذلك»[٢]، وقد بقي من أعماله في موضوع الدين «شذرات متفرقة أثبت فيها أرسطو ألوهية الكواكب وتناسخ الأرواح»[٣]. إن فلسفة أرسطو في المحرك الذي لا يتحرك سيقابلها فلسفات أخرى تقول بأنه «**لا يمكن أن يتحرك ولا أنْ لا يكون لا متحركًا**»[٤]، كما هو مذهب إكسينوفان، وسيؤكد ميليسوس على أن الواحد «**غير متحرك**»[٥].

لقد طور سقراط وأفلاطون وأرسطو الفلسفة اليونانية، والتصور الديني عندهم، «ليصبح بحثًا أكثر عقلانية حول مفهوم الألوهية رغم إيمانهم جميعًا بالطقوس الدينية اليونانية التقليدية، وبالأديان الشعبية»[٦]. تلك الطقوس والأديان يعبر عنها هوميروس في الإلياذة[٧]، والأوديسة[٨]، بعيدًا عن السؤال القائل: «هل ألّف الأوديسة والإلياذة مؤلف واحد، أم أنها جمعت من قطع أقصر كتبها مؤلفون عديدون؟ هذا هو السؤال الهومري الشهير الذي انقسم حوله الأساتذة الكلاسيكيون حتى الآن إلى (موحدين) و (مجزِّئين)، وظلوا يتخاصمون طوال مائة وخمسين عامًا»[٩]، فالشاهد هنا تلك الآلهة المتعددة التي آمنوا بها وعظموها وسجلت فيها.

---

(١) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٥.
(٢) أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٠٠.
(٣) الفكر الديني عند اليونان، ص٤٥.
(٤) الكون والفساد، ص٢٥١.
(٥) الكون والفساد، ص٢٣٥.
(٦) الفكر الديني عند اليونان، ص٩.
(٧) كأمثلة على تعدد الآلهة، انظر: الإلياذة، هوميروس، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة–مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩.
(٨) انظر: الأوديسة، هوميروس، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة–مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م، ص١٤، ١٧، ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٣٥.
(٩) الماركسية والشعر، جورج تومسن، ترجمة: خالد القشطيني، مؤسسة المدى، ٢٠١٥م، ص٥٨.

وسيظل سقراط حتى في محاورته (فيدون) قبل وفاته بساعات قليلة[1] يقول: «إنني أعتقد أن الآلهة هم حماتنا»[2]، وقبل أن يموت قال: «**يجب عليّ أن أؤدي صلاة للآلهة كي يجعلوا رحلتي ناجحة ومزدهرة من هذا العالم إلى العالم الآخر**»[3]، فسقراط رغم مجّه لتفكير للعوام ظل محافظًا على المعتقدات اليونانية إلى أبعد الحدود[4].

لقد كان «اليونانيون يعتقدون في شفاعة الأبرار والأرواح الطاهرة، وقد ازداد هذا المعتقد مع انتشار المسيحية، فصارت مريم وأرواح القديسين من رجالات الكنيسة مصار التماس الشفاعة، وما برح اليونانيون المعاصرون يؤكدون ظهور مريم العذراء عند المحن والشدائد فيلتمسون منها البركة والعون، ذلك فضلًا عن بعض القديسين الذين تقوم أرواحهم بشفاء المرضى والحماية من الشرور، وكأن اليونانيين أرادوا تأليه أرواح الكهنة والقديسين، عوضًا عن آلهتهم القديمة»[5].

---

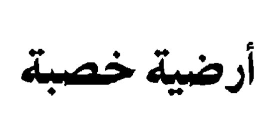
(١) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٣، ص٣٤٥.

(٢) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٣، ص٣٦٩.

(٣) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٣، ص٤٥٥.

(٤) الفكر الديني عند اليونان، ص١٤١.

(٥) الفكر الديني عند اليونان، ص١١٢، بتصرف يسير.


أرضية خصبة

يقول ابن تيمية: «**أول ما ظهر الكلام في الإسلام بعد المائة الأولى، من جهة الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، ثم صار إلى أصحاب عمرو بن عبيد، كأبي الهذيل العلاف وأمثاله.**

وعمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء إنما كانا يُظهران الكلام في إنفاذ الوعيد، وأن النار لا يخرج منها من دخلها»[1]**، كذلك مقالاتهما في القدر**[2].

إن من بين الأسماء الأولى في الكلام، يظهر الاسم الأبرز جهم بن صفوان، الذي تُنسب إلى مقالاته فرقة الجهمية[3]، و«يحكى عنه أنه كان يقول: **لا أقول إن الله سبحانه شيء، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء»**[4]، ورغم أن مقالاته نُقلت عن طريق غيره، إلا أنها بمجملها تعطي صورة عما كان يعتقده. ومن المصادر التي تسلط الضوء على جهم ما جاء في كتاب (الرد على الجهمية) لأحمد بن حنبل، يقول فيه:

«كان مما بلغنا من أمر جهم... أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى، فلقي أناسًا من المشركين يقال لهم: السُّمَنية، فعرفوا الجهم فقالوا له: نكلمك، فإن ظهرَت حجتُنا عليك دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له:

ألست تزعم أن لك إلهًا؟ قال الجهم: نعم، فقالوا له: فهل رأيت ربك؟ قال: لا، قالوا: هل سمعت كلامه؟ قال: لا، قالوا: فشممت رائحته؟ قال: لا، قالوا: فوجدت له حسًا؟ قال: لا، فوجدت له مجسًا؟ قال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج٨، ص٥، بتصرف يسير.

(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج٨، ص٥.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.

(٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨. وانظر: كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروش، دار الصادر، بيروت-لبنان، ص ١٦٨.

قال: فتحير الجهم فلم يدرِ من يعبد أربعين يومًا، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يُحدث أمرًا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه، فيأمر بما يشاء وينهى عما يشاء، وهو روح غائبة عن الأبصار.

فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة، فقال للسُّمَني: ألست تزعم أن فيك روحًا؟ قال: نعم، فقال: هل رأيت روحك؟ قال: لا، قال: فسمعت كلامه؟ قال: لا، قال: فوجدت له حسًا؟ قال: لا، قال: فكذلك الله لا يُرى له وجه، ولا يُسمع له صوت، ولا يُشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان.

ووجد ثلاث آيات من المتشابه: قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فبنى أصل كلامه على هذه الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله»[١].

وهنا يبرز سؤال: من هم هؤلاء السمنية الذين ناظروا جهم بن صفوان؟

ذكرهم البيروني بلفظ «الشمنية»، فقال فيهم: «**الفرقة المعروفة بالشمنية على شدة البغضاء منهم للبراهمة هم أقرب إلى الهند من غيرهم**، وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام في القديم على دينهم»[٢]، إلا أنه بعد أن ذكر جملة من الأخبار والاعتقادات التي حكاها عنهم قال: «**لم أجد كتابًا للشمنية ولا أحدًا أستشف من عنده ما هم عليه، فإني إذا حكيت عنهم فبواسطة الإيرانشهري وإن كنتُ أظن أن حكايته غير محصّلة أو عن غير محصّل**»[٣].

فهذا يظهر أنه لا يعوّل على ما ينقله عنهم من أخبار واعتقادات، وبالتالي ينبغي المقارنة مع غيره فيما يذكره عنهم. وأفاد كلامُه أنهم كان لهم انتشار كبير ثم تقلصت

(١) الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٩٣-ص٩٧.

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، محمد بن أحمد البيروني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد، الدكن-الهند، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م، ص١٥.

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة، ص٢٠٦.

مناطق نفوذهم، إلى حد انعدام كتبهم، ويبرز اسم الهند كمنطقة انتشروا فيها، وكانوا يعادون البراهمة، وهي طبقة الكهنوت في قمة الطبقات البشرية في الهند[1]. والله «**عند البراهمة الإله الموجود بذاته، لا تدركه الحواس، ويدركه العقل**، وهو مصدر الكائنات كلها **لا حد له**، وهو **الأصل الأزلي المستقل الذي منه يستمد العالم وجوده**»[2].

لقد كانت تنتشر في الهند فلسفات مثالية كتلك التي تقول: «أبصر العالَمَ فقاعة، أبصره سرابًا»[3]، وكان البراهمة يتحدثون عن ذلك الإله الذي لا حد له، ولا يمكن إدراكه بالحس، و«ما أن توجد علاقة سلطة، حتى توجد إمكانية للمقاومة»[4]، ومن هنا وجدت هذه الفرقة التي صارعت البراهمة الذين انحازوا إلى المثالية.

ولما ناظروا جهم بن صفوان لم يأت بجديد عليهم، إنما ردد كلام خصومهم البراهمة عن الإله الذي لا حد له، ولا تدركه الحواس، ولعل مناظرة جهم لهم كانت أول صراع يسجل بين المثالية والمادية بشكل واضح في التراث الإسلامي مما سيكون له أثر كبير فيما بعد، إذ بها ستتشكل نواة مقالات جهم، التي ستكون «**بداية المنعطف الذي يؤدي بطرق التفكير إلى منهج المتكلمين العقلي الفلسفي، الممهد لظهور المرحلة الفلسفية**»[5]. ويحكي عبد القاهر البغدادي عن السُّمنية، أنهم قالوا: «**بإبطال النظر والاستدلال**، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس»[6].

---

(١) الهند القديمة حضارتها ودياناتها، محمد إسماعيل الندوي، دار الشعب، القاهرة–مصر، ١٣٩٠هـ–١٩٧٠م، ص١٠٠.

(٢) أديان الهند الكبرى، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة–مصر، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٠م، ص٤٨.

(٣) الدامابادا، كتاب بوذا المقدس، ترجمة: سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق–سورية، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م، ص٥٨.

(٤) همّ الحقيقة، ص٥٨.

(٥) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروه، دار الفارابي، بيروت–لبنان، ١٩٧٨م، ج١، ص٦١٠، بتصرف يسير.

(٦) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، ص٢٣٥.

ونفي النظر والاستدلال عنهم بإطلاقٍ غير صحيح، فقد ناظروا جهم بن صفوان، وكان حجاجهم له عقليًّا إنما أساسه الحس، ولكنها التهمة التقليدية نفسها التي تُوجّه إلى الماديين عمومًا. وعلق ابن تيمية على من نسب إليهم بأنهم «ينكرون المتواترات، والمجرَّبات، والبديهيات» بقوله: «**وهذا - والله أعلم - غلطٌ عليهم**»[1].

فلو كانوا يرفضون النظر والاستدلال كما ادُّعي عليهم، لمنعوا أن يستدل عليهم جهم بن صفوان بالروح ويقيس عليها إثبات وجود الله: «ويقولون: هذا يُعلم وجوده كما ذكرت، **فمن أين يجب علينا أن نعترف بنظيره إذا كان أصلهم أن الشيء لا يُعرف حكمه من جهة نظيره**»[2]، وهذا ما لم يكن في المناظرة، ولا فهمه عن مذهبهم جهم.

على أن اسم «السمنية» غير محدد؛ فقد يكون نسبةً إلى منطقة، أو شخص، أو غير ذلك، وقد اختلف فيه في المصادر العربية كثيرًا، فمنهم من ينسبهم إلى سِمَنٍ كزنة اسم صنم، ومنهم من ينسبهم إلى «سومنات» بلدة في الهند، ومنهم من ينسبهم إلى «سومنان»، ومنهم من يضبطها بتشديد الميم، ومنهم من يخففها[3]، ومنهم من يلفظها بالسين، ومنهم من يلفظها بالشين، ومنهم من ينسبهم إلى «سمنى»[4].

ولتحديد من هم، ينبغي الرجوع إلى مقالات الفرق في الهند، وتبرز هنا فرقة «التشارفاكا» (Charvaka)، «التشارفاكيون والذين يُسمّون أحيانًا اللوكَيَتيين **كانوا ماديين**، ناكرين وجود الله، والروح، وأي نوع من حياة ما بعد الموت»[5].

«**واعتبر هؤلاء الأحاسيس المصدر الوحيد لمعارفنا، ولكنهم عالجوا في الوقت ذاته، قضايا الاستدلال العقلي**، وقد ميزوا بين نوعين من الاستدلال:

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص٤٥٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٣٢.

(٣) انظر هذه الأقوال: ضبط الأعلام، أحمد تيمور باشا، دار إحياء التراث العربية، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٧٦، ٧٧.

(٤) الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ص٤٨٤.

(٥) الفلسفات الآسيوية، جون م. كولر، ترجمة: نصير فليّح، مراجعة: رائد القاقون، المنظمة العربية للترجمة، ص٢١.

١ . استدلال قائم على الأحاسيس، ذات الأهمية البالغة في معرفة العالم المادي.

٢. استدلال لا يستند إلى الإدراك الحسي، ولذا يفتقد إلى قوة البرهان.

وإلى مثل هذه الاستدلالات العقلية الكاذبة ينسب **أنصار التشارفاكا البراهين اللاهوتية على وجود الله وخلود النفس**»[١]، وقال الشارفاكيون بأن «**ما لا تدركه الحواس ليس له وجود**»[٢].

هذا المذهب الذي صارع مثالية البراهمة، تذكر المصادر أنه انحسر، فـ«لم تخبُ أبدًا شعلة الصراع الفكري الضاري بين التيارين المتعارضين، المادي والمثالي، في الفكر الهندي، ويدل على حدة هذا الصراع أن **كافة المؤلفات التشارفاكية قد أتلفت على أيدي الخصوم المثاليين**، فلا نعرف عن آراء هذه المدرسة إلا ما تضمنته ردود المناوئين للمذهب المادي»[٣].

وهذا يتفق مع ما ذكره البيروني من انحسار مذهب السُّمنية، ويفسر الاضطراب في تحقيق مقالة السمنية في كثير من المصادر لكون مصنفاتهم أتلفها خصومهم، ويظهر أنهم هم التشارفاكية، وتتبين بذا دقة ابن تيمية في تحقيق مقالتهم، إذ يقول: «السُّمَنية: هم الذين يَحكي أهل المقالات عنهم أنهم أنكروا من العلم ما سوى الحسيات، ولهذا سألوا جهمًا: هل عرف إلهه بشيء من الحواس الخمس؟ فقال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟ فإنهم **لا يعرفون إلا المحسوس، وليس مرادهم أن الرجل لا يعلم إلا ما أحسه، بل لا يثبتون إلا ما هو محسوس للناس في الدنيا**»[٤].

فهم لا يشترطون في المعرفة أن يكون مصدرها الحس عند كل واحد، إنما أن يكون أصلها الحس، ويكون هذا مثلًا في الخبر عن شيء قد أحسه المخبر، وإن لم يحسه من يسمع خبره فذلك لا ينفونه. يقول ابن تيمية: «**هؤلاء السمنية يكون قولهم: إن**

(١) موجز تاريخ الفلسفة، ص٩٤.

(٢) قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٩٨٨م، ج٣، ص٥٦.

(٣) موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ١٩٨٩م، ص٩٤-٩٥.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٦٨، بتصرف يسير.

ما لا يدرك بالحواس لا يكون له حقيقة، ثم الرجل قد يَعلم ذلك بحواسه، **وقد يعلم ذلك بإخبار مَن عَلم ذلك بحواسه**، ويدل على هذا أن هؤلاء القوم موجودون، فالرجل منهم لا بد أن يقر بوجود أبويه وجده وولادته، وحوادث بلده الموجودة قبله، وما يحتاج إليه من أخبار الناس والبلاد، وهذه الأمور كلها لا يعلمها أحدهم إلا بالخبر»[1].

وهذا لا يعني أنهم أبطلوا النظر والاستدلال، وهو ما حرره ابن تيمية عنهم، فقال: «من لم يقر إلا بالمحسوس إنما نازع في الموجودات الخارجية لم ينازع في المعقولات الذهنية»[2]، ولكنهم لما ميزوا الاستدلالات العقلية غير المستندة إلى الحس عن تلك التي مستندها الحس، واعتبروا أن ما لا يستند إلى الحس يفتقد إلى قوة البرهنة، نسبهم خصومهم إلى رد العقليات، ويقصدون تلك الاستدلالات التي يسلكونها هم لإثبات موجودات غير قابلة للحس.

ولما حاورهم جهم سعى بحجته لإثبات مجردات خارجية، وحجته في ذلك ستتكرر عند غيره كالكندي الذي يقول: «السؤال عن البارئ عز وجل في هذا العالم، **وعن العالم العقلي**، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده، هو كالنفس في البدن، لا يقوم شيء من تدبيره إلا بتدبير النفس، ولا يمكن أن يُعلم إلا بالبدن بما يُرى من آثار تدبير النفس فيه، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه، **فهكذا العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يُرى**»[3].

قال محقق رسائل الكندي محمد عبد الهادي أبو ريدة عند هذا الموضع: «من الغريب أن هذا الاستدلال يشبه بحسب ما في الأخبار ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية، الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله، فأجاب مستندًا إلى مسألة الروح والجسد، وقد ذكر ابن حنبل ذلك»[4].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص٤٥٢.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٦٩.
(٣) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٧٤.
(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١٧٤.

وهذا الذي لحظه قد عرفه ابن تيمية من قبل فقال: «ومقصود الجهم بهذه الحجة بيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه، فاحتج عليهم بالنفس الناطقة إذ لا سبيل إلى إحساسها، وهذه حجة المشائين من المتفلسفة على الطبيعيين منهم، وهؤلاء يجعلون ما يثبتونه من الأمور المعقولة حجة على إثبات موجود ليس بمحسوس، ثم يزعمون أن ما أخبرت به الرسل من الغيب هو الوجود العقلي الذي يثبتونه، وهذا الموضع حارت فيه أحلام وضلت فيه أفهام»[١].

لقد كانت المناهج المثالية ترفض الإله المعيّن المحسوس، أما تشارفاكا فإنها تنكر وجود الإله غير المعيّن غير القابل للحس، فلما ناظروا جهم بن صفوان، وجدوه يثبت الإله المطلق، الذي لا يعرف بحس، وهو مثل ما يثبته خصومهم البراهمة، فأنكروه، إذ نازعوا في إثبات ما قاله جهم في الخارج، لقد انتصر جهم للمثالية، بخلافهم فقد انتصروا للمادية.

ولكن لماذا أطلق عليهم السمنية؟ قد تكون هذه التسمية عربية، وذلك أن التشارفاكا نسب إليهم خصومهم أنهم كانوا يقولون وهم يتندرون بالمعتقدين بالبعث: «ما دامت الحياة دع المرء يحيا سعيدًا، دعه يتغذى بالسَّمْن وإن استغرق في الدَّيْن، حالما يصبح الجسد رمادًا، أنى له أن يرجع؟»[٢].

لقد اعتبر كثيرون هذا النص بمثابة خلاصة فلسفة التشارفاكا، فـ«تم اختزالها إلى مذهب اللذة بامتياز»[٣]، فأطلق عليهم خصومهم لفظ السمنية، نكاية بهم، والسُّمْنة ما يتخذ ليُسمّن به المرء، ويقال متسمِّنين لمن يحبون التوسع في المآكل والمشارب[٤]، ثم تحرَّفت الكلمة عن أصل إطلاقها لما بلغ السامع أنهم منسوبون إلى منطقة، أو صنم، ونحو هذا.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٧١.

(2) Acharya, Madhava (Vidyaranya), et al. *Sarva-Darsana-Samgraha: Or, Review of The Different Systems of Hindu Philosophy*. London: Trübner & Co. Ludgate Hill, 1882, p. 10.

(3) Bhaṭṭācārya, Rāmakṛshṇa. *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*. London: Anthem, 2011, p. 201.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت-لبنان، ج١٣، ص٢١٩.

ومما يعزز هذا أن لفظ التشارفاكا من معانيه التي يدل عليها: «**تعاليم النَّهَم من الفعل الجذر «كارف»: قضم، ومضغ**»[1]، لقد اتهموهم بأنهم «**كانوا يأكلون فقط دون أن يقبلوا بأي دين أو مسؤولية أخلاقية**»[2]، فسموا بالسمنية، اتهامًا لهم بأن همهم الملذات، والتوسع بالأكل والشرب.

وهناك احتمالٌ آخر، وهو أن السمنية أصلها من سامانا و«**شرامانا (بالسنسكريتي)/ سامانا (بالبالي): خلال حقبة بوذا التاريخية، [تعني] متقشف متجول سعيًا للتنوير**»[3]، وتعتبر السامانا الأصل الذي انبثقت عنه أهم الحركات الفكرية التي نازعت البراهمة[4]، وكان منها التشارفاكا أو اللوكاتيون[5]، الذين كانوا «**النسَق الوحيد المادي تمامًا**»[6]، فتكون تسميتهم بهذا باعتبار أصلهم كما سميت العديد من الفرق بالجهمية باعتبار أصول أفكارها، وإن لم تكن هي تنتسب إليها، ويعزز هذا أنه يقترب مع لفظ سمنية أو شمنية كما قال البيروني[7]، والذي يظهر أن هذا الاحتمال هو الأرجح.

إن الطرح المثالي في مقالات جهم، سيؤثر كثيرًا في الفِرق بعده، ويصف ابن تيمية مقدار هذا التأثر بقوله: «**شُبَه الجهميّة النفاة أثرت في قلوب الناس، حتى صار الحق الذي جاء به الرسول وهو المطابق للمعقول، لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه**»[8]، لقد كان انحياز جهم إلى المواقع المثالية يحتم عليه أن يلتزم بنتائج كلامه المنطقية إلى آخر ما تصل إليه، **لذا قال بأن القرآن مخلوق**[9]، فنفيه أن الله يمكن أن يُعرف بالحس حتّم عليه أن كل محسوس هو غيره، أي هو مخلوق، ولم يرد أن يفتح على نفسه بابًا

(1) Isayeva, Natalia. *Shankara and Indian Philosophy*. State University of New York Press, 1993, p. 27.

(2) Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge UP, p. 79.

(3) Segall, S. (2003). *Encountering Buddhism: Western Psychology and Buddhist Teachings* (SUNY series in transpersonal and humanistic psychology). State University of New York Press, p. 203.

(4) Anthony Kennedy. *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, p. 30.

(5) Duncan, Alexander. *Fundamental View*. S.L: Lulu.com, 2017, pp. 50-51.

(٦) الفلسفات الآسيوية، ص٣٧.

(٧) الشكر ليوسف سعادة الذي قدم هذا الاقتراح، ولم يبخل بجهده ووقته في البحث في المراجع الأجنبية المختلفة وترجمتها بما يخدم هذا الموضع، سواء في هذا الرأي في أصل السمنية، أو القائل بأنهم من السمنة.

(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٣٠٨، ٣٠٩.

(٩) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.

يخرم أصله هذا، كأن يقول بأن الله يسمعه غيره أي يدركه بالحس، وأن القرآن كلامه الذي سمعه منه جبريل، فالتزم بنتائج كلامه، وهو ما سيؤثر في المعتزلة بعده، فقالوا بأنه **«تعالى خلق القرآن وأحدثه لمصالح العباد»**[١]، وسلَّموا أصل جهم بأن الله **«لا يدرَك بحاسة من الحواس»**[٢].

إنه لأمرٌ محرج لأي فرقة دينية تزعم صحة مقالاتها دينًا ثم يُكشف مصدر قولها خارجَ الإطار الديني، أي إنها تبتدع في الدين. ولما كانت مقالات المعتزلة متأخرة عن مقالات جهم بن صفوان، ويمكن اتهامهم بأنهم أخذوا قوله وركّبوا عليه كلامهم، كان في هذا ما يدفعهم لإظهار ما يمكن اعتباره تسويغًا لهذا الاتفاق، ولو كان بما لا يثبت تاريخيًّا، بحيث لا يظهر أنهم أخذوا مقالاتهم عنه.

وفي هذا الإطار برزت رواية متأخرة عن مناظرة السمنية وجهم بن صفوان، في محاولة لإنقاذ موقف المعتزلة، بأن جهمًا هو الذي أخذ عنهم لا العكس، لقد تم إعادة إنتاج الرواية، فقد «ذكر أبو الحسن بن فرزويه: أن قومًا من السمنية أتوا جهم بن صفوان، فقالوا له: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ فقال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك الذي تعبده، أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال: لا، قالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك، وليس معبودك منها، فقد دخل في المجهول، قال: فسكت جهم.

وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل: قد كان يجب أن تشترط وجهًا سادسًا، وهو الدليل، فنقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل، **فلمّا لم تشترط ذلك شككت وكُفرت، فارجع إليهم الآن وقل لهم**: هل تفرقون بين الحي والميت، وبين العاقل والمجنون، فإنهم يعترفون بذلك، وإنه يعرف بالدليل لا بغيره، فلما وصل الجواب إلى جهم، رجع به على السمنية، فقالوا: **ليس هذا من كلامك،**

---

(١) خلق القرآن، من أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، قوم نصه: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – مصر، ص٢٢٤.

(٢) المنهاج في أصول الدين، محمود بن عمر الزمخشري، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم– ناشرون، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م، ص١٥.

فمن أين لك؟ قال: كتب به إليّ رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل، فخرجوا إليه وكلموه، **فأجابوه إلى الإسلام**»[1].

فهذه الرواية أخذت القصة الأولى الأقدم، وأعادت إنتاجها فأظهرت جهمًا بصورة التلميذ لواصل بن عطاء **مؤسس مذهب المعتزلة**[2]، حتى إن واصلًا يوبخه على كلامه الأول معهم، ويظهر هدف الرواية في زعمها بأن السمنية سألوا جهمًا عن مصدر كلامه، فقال لهم هو عن واصل بن عطاء وأثنى عليه بأنه رجل من العلماء، ويبلغ التمجيد في نهاية الرواية منتهاه بالقول بأنهم قصدوه ثم أسلموا على يديه.

إن المصادر التي وصلتنا لا تذكر أي لقاء شخصي بين جهم وواصل[3]، مما لا يفيد بأي علاقة بينهما تدفع جهمًا لأن يثني عليه بأنه عالم من أهل البصرة، ويراسله ويعامله كالتلميذ، ويرد عليه واصل بهذه الطريقة، بل لقد قيل إن واصلًا أنفذ «**إلى خراسان حفص بن سالم، وأمره بلقاء جهم ومناظرته**»[4]، فالعلاقة-إن وجدت-بينهما كانت علاقة تنافر وعداء[5]، فجهم بن صفوان من غلاة الجبريّة[6]، خصوم المعتزلة الذين يرأسهم واصل بن عطاء.

كانت أهم مقالات واصل التي أطلقت المعتزلة كفرقة، قوله في شأن مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين[7]، أي بين الكفر والإيمان **ولم يكن الكلام في الصفات الإلهية الشغل الشاغل لواصل**، إنما كان جهده منصبًا على الكلام في القَدر[8]، بأن الله «حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌّ وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر،

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٤٠.
(٢) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، سليمان الشواشي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٣، ص٩٥.
(٣) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٥٧، ١٥٨.
(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٦٧.
(٥) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٥٨.
(٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.
(٧) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٤٢.
(٨) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٤٢، ١٤٣.

والعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية»[1]، ولم يكن مذهب المعتزلة في وقته بصورته المتأخرة، فقد كان الاعتزال وقتها غضًّا لم ينضج بعد[2].

كان انهماك واصل في القدر، ومقالاته تتصادم مع كلام جهم بن صفوان في هذا الموضوع الذي يقول: «**لا فعل لأحد في الحقيقة، إلا الله وحده**»[3]، وكان جهد جهم الأكبر في مقالاته المكثفة في الصفات والقرآن ليتسق مع الحل الذي قدّمه أمام السمنية، فالرواية المزعومة بمراسلة جهم لواصل «**موضوعة من أساسها**»[4]، وكانت مجرد محاولة للتملص من القول بأن مقالة جهم أثّرت في المعتزلة، وقد كان حِملًا ثقيلًا أن يكون جهم بن صفوان الخصمُ التقليدي الأشد للمعتزلة في مسألة الجبر، أي في أصل المعتزلة المسمى بالعدل، قد أثر في مقالاتهم في أصلهم في التوحيد ونظرتهم في مسألة الأسماء والصفات الإلهية.

سيمتد بعدها أثر المعتزلة إلى الشيعة، فـ«المواقف العقائدية للشيعة والمعتزلة الأوائل **كانت متباينة إلى حدٍّ ما فيما بينها خلال القرن الثاني**/ الثامن، وفي وقت متأخر من القرن الثالث/ التاسع أصبحت الزيدية، وكذلك الشيعة الإمامية، **تخضع لتأثير الحركة المعتزلية**»[5].

ويمتد تأثير المعتزلة إلى الأشعرية، وسيقول الأشعرية - وهم ينتسبون إلى أبي الحسن الأشعري، وقد كان له سابقة اعتزال[6]- عن القرآن بأن «الله خلقه»[7]، وإنما خلافهم مع المعتزلة في إثبات الكلام النفسي وسيأتي بيانه. إلا أن التصريح بخلق القرآن

---

(١) مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ١٩٩٧م، ص٨٤، ٨٥.

(٢) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٤٠.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.

(٤) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٥٨، ١٥٩.

(٥) الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، فرهاد دفتري، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقي بالاشتراك مع: معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص١٣٩.

(٦) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن عساكر، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص٤٤.

(٧) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه: علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص١٦٢.

عندهم يكون في مقام التعليم؛ يقول البيجوري: «**يمتنع أن يقال: القرآن مخلوق إلا في مقام التعليم**»[1]، أما ما يقال أمام الناس، فذلك كقولهم: «**وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال: إن القرآن كلام الله غير مخلوق**»[2]، وهذا يحملونه على غير اللفظي، ويقصدون به النفسي، وهذا الموقف احتد في نقده ابن قدامة فقال: «**مدار القوم على القول بخلق القرآن ووفاق المعتزلة، ولكن أحبوا أنْ لا يعلم بهم**»[3]، فهم «**لا يتجاسرون على إظهار قولهم ولا التصريح به إلا في الخلوات**»[4].

وقد نقد بعض الناس تقسيمهم للقرآن إلى لفظي ونفسي فقال:

أزعمتمُ أن القرَان عبارةٌ
فهما كما تحكون قرآنانِ[5]

كذلك الماتريدية قد وافقوا على أن القرآن اللفظي مخلوق، حتى قال علي قاري: «**التحقيق أن لا نزاع في هذه القضية**»[6] أي مع المعتزلة. يقول الكوثري: «**الواقع أن القرآن في اللوح وفي لسان جبريل-عليه السلام- وفي لسان النبي ﷺ وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحِهم مخلوقٌ حادث محدث ضرورة**»[7].

فهنا مسألتان:

١. الأشعرية والماتريدية يقولون: كلام الله غير مخلوق، ويقصدون به الكلام النفسي القديم، والمعتزلة لا تسلم بالكلام النفسي فلا تثبته[8].

(١) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٦٢.
(٢) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص ٩٤، باختصار.
(٣) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م، ص٣٤.
(٤) حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، ص٣٤.
(٥) نونية القحطاني، تصحيح وتعليق: محمد بن أحمد سيد أحمد، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ص٥١.
(٦) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر، علي قاري، ص١٠٠.
(٧) مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوقيفية، إشراف: توفيق شعلان، ص٤٤.
(٨) خلق القرآن، من أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل، ص٦٢.

٢. وهي موضع اتفاق بينهم، وهي أن القرآن الذي نزل على محمد ﷺ وتلاه في المجامع هذا تسلم الأشعرية والماتريدية والمعتزلة أنه مخلوق.

وقد كان أصل جهم بأن الله لا يدرَك بالحس حيًّا بين هذه المقالات على تنوعها، فيعبر الغزالي عن هذا بقوله: «**هو [الله] المنزه عن كل وصف يدركه الحس، أو يتصوره خيال**»[١].

ومسألة أن كلام الله مخلوق اشتهر ذكرها فترة المأمون، وحدثت لأجلها محنة أحمد بن حنبل، وحسِب بعض الباحثين أنها سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم وممن رجح هذا عبد الرحمن بدوي[٢]، ومما استدل به أنه لم يجد في كتب الشافعي اصطلاح «**أهل الكلام**»[٣].

وكلامه غير صحيح، يقول ابن تيمية: «**إن المتكلمين كانوا يسمون بهذا الاسم قبل منازعتهم في مسألة الكلام**، وكانوا يقولون عن واصل بن عطاء: إنه متكلم، ويصفونه بالكلام، ولم يكن الناس اختلفوا في مسألة الكلام، إنما أول بدعتهم تكلمهم في مسائل الأسماء والأحكام والوعيد»[٤]. وما ذكره عن كتب الشافعي غير صحيح، فقد روي عنه ذمه للكلام[٥]. والغزالي على اشتغاله بالكلام أقر بتلك النقول، فقال في بحثه حُكمَ تعلمه: «**وإلى التحريم ذهب الشافعي**»[٦]، والشافعي نفسه ذكر **أهل الكلام** في كتبه[٧].

لقد تنوعت نتائج مقولة جهم، وكان من نتائجها قول الجهمية بأنه: «**لا ينبغي لأحد أن ينظر إلى ربه**»[٨]، فنفوا إمكانية رؤية الله في الدنيا والآخرة، بناء على الموقع الذي انحاز إليه جهم في مناظرته للسمنية، إنه الموقع المثالي الذي يثبت المجردات التي لا يمكن إدراكها بالحس على أنها خارج الذهن، وهو الموقف الذي سيؤثر في

(١) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ص٦٥.
(٢) مذاهب الإسلاميين، ص٣٢.
(٣) مذاهب الإسلاميين، ص٣٢.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٣، ص١٨٤.
(٥) آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١٤١، وما بعدها.
(٦) إحياء علوم الدين، ص١١٢.
(٧) جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، ص٥٤، ٦٥.
(٨) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص١٢٩.

المعتزلة، فنفَوا الرؤية تبعًا لإثباتهم كونه لا يدرك بالحواس، فهو عندهم «**لا يدرك بحاسة من الحواس وليس بمرئيٍّ في نفسه**»[1].

لقد بلغ اعتماد جهم على ضرورة معرفة الله بطريقته تلك المبلغ الذي جعله يقول بأن الإيمان: «**هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط**»[2]، وكان لمقالاته في القدَر والاختيار عند الإنسان بأنه «**لا فعل لأحد في الحقيقة، إلا الله وحده**، وأنه هو الفاعل، وأن الناس تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس»[3]، كان لهذه المقالات أثرٌ سيمتد فيما بعد إلى الفرق المتنوعة.

ومن هنا سيقول الأشعري: «فإن قال قائل: فلِمَ لا دَلَّ وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل إلا الله، قيل له: **كذلك نقول**. فإن قال: فلمَ لا دل على أنه لا قادر عليه إلا الله عز وجل؟ قيل له: **لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى**»[4]، ويشرح البيجوري هذا الموقف قائلًا: «**وبالجملة فليس للعبد تأثير ما، فهو مجبور باطنًا مختار ظاهرًا**»[5]، ثم قال: «فإن قيل: إذا كان مجبورًا باطنًا فلا معنى للاختيار الظاهري، لأن الله قد علم وقوع الفعل ولا بد، وخلق في العبد القدرة عليه، **وأجيب بأنه تعالى لا يُسأل عما يفعل**»[6].

وهو الموقف الذي سيؤثر في العديد من الصوفية، يقول الشعراني: «كان سيدي إبراهيم المتبولي-رضي الله عنه-يقول لأصحابه: من أدرك منكم النصف الثاني من القرن العاشر **فلا يشدد في إزالة منكرات الولاة، لأن في ذلك** الزمان تترادف علامات الساعة التي أخبر عنها الشارع، **ومن شدد في منع وقوعها أصلًا فكأنه ساع في خُلف ما وعد به الشارع**، ولا يخفى ما فيه»[7].

---

(١) المنهاج في أصول الدين، محمود بن عمر الزمخشري، ص١٦.

(٢) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج١، ص٣٣٨.

(٤) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، صححه وقدّم له وعلّق عليه: حموده غرابه، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص٧٢.

(٥) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٧٦.

(٦) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٧٦.

(٧) لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، عبد الوهاب الشعراني، اعتنى به: أحمد عزو عناية، دار التقوى، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص١٨٩.

وسينطلق المعتزلة للمناظرة في هذا، ويصور الجشمي طرفًا من ذلك الجدل بينهم وبين خصومهم، فيقول على لسان معتزلي في مناظرة «مجبّر[1]: لم سمي الظالم ظالمًا؟ قال: **لأنه فعل الظلم**، قال: **فمن خلق الظلم، قال الله. قال: فهلا سميته ظالمًا؟**»[2].

فالمعتزلي ينفي أن يكون الله خلق فعل الظلم في العبد حتى لا يصف الله بالظالم، وليفرَّ الأشعري من هذا الإلزام، اضطُر إلى نفي أن يكون العقل يحسّن ويقبّح فـ«**الحسن ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبحه الشارع**»[3]، فلا معنى عنده لأن يسأله المعتزلي لم سمي الظالم ظالمًا؟ ليقول: **لأنه فعل الظلم**، بل **لأنه خالف الشرع**، حتى لا يقع إلزامه بأن الله ظالم عنده. يقول السجزي عن الأشعري: «**وإنما ضاق به النفس لما قالت له المعتزلة: الظلم قبيح في العقل، وإذا أراد الله شيئًا ثم عذّب عليه كان ظالمًا، فركب الطريقة الشنعاء في أنْ لا حُسنَ في العقل ولا قبح**»[4].

ويصور الإيجي نفي التحسين والتقبيح العقلي بقوله: «**لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدًا إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشارع**، بل الشرع هو المثبت له والمبين، **ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر**»[5]، فليس قتل البريء قبيحًا في العقل دون حكم الشرع، بل لو أن الشرع أحله لكان ذلك حسنًا، حتى لا يقع بالإلزام السابق بأن الله ظالم بل «**لا يقبح من الله شيء**»[6]، وليسلم له بأن الله خلق كل شيء.

(١) مجبر: أي قائل بأن الإنسان مجبور على أفعاله، لا خيار له فيها.

(٢) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، المحسّن بن محمد بن كرامة الجُشمي، تحقيق: حسين المدرّسي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م، ص ٥٨.

(٣) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ١٨٥.

(٤) رسالة السِّجزي إلى أهل زَبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، تحقيق ودراسة: محمد باكريم باعبد الله، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٤٠.

(٥) المواقف في علم الكلام، ص٣٢٣.

(٦) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٨٥.

إن نفي التحسين والتقبيح العقلي سيؤثر في كثير من الكتابات التالية، ككتاب الطوفي (درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح)، ويلتزم فيه بأن الله لو أمر بكل قبيح كالكفر والجور والظلم والكذب ونهى عن كل حسن كالإيمان والعدل والصدق، **«لو فعل ذلك كله، لم يكن قبيحًا»**[1].

وستطور الجهمية قول جهم بأن الله لا يقال له شيء، لتقول مضمونه بعبارة أخرى: **«هو شيء لا كالأشياء»**[2]، وذلك أمام الأدلة الشرعية المصادمة لنفي إطلاق شيء عليه، مثل قوله تعالى: **﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ﴾** [الأنعام: ١٩] **فسمى الله تعالى نفسه شيئًا»**[3]، فاحتفظت بمضمون كلام جهم بعبارة ينفي آخرها أولها، فالشيء المثبت بداية منفي كونه يدخل في قولهم (الأشياء) التي ينفون أنه يشبهها، وإن حاول بعضهم تخريج الأمر بأن الشيء الأول في كلامهم غير ما تم نفيه في آخره[4]، لكن نفي مطلق الشبه مع الأشياء يحيله إلى لا شيء، وإلا كان له من الشبه ما يصح معه إطلاق لفظ شيء عليه، وهو القول الذي سيُعبر عنه بعبارات مختلفة المبنى، متحدة المعنى، كقول المعتزلة: **«ليس بجسم ولا عرض ولا مشبّه بهما بوجه من الوجوه»**[5]، **فهو «لا شبه له»**[6].

كانت الأرضية خصبة لما يتم استقباله من الترجمة للفلسفات، التي ستتركب، وتتفاعل بل وتصوغ منظومات شبه مستقرة للفرق المتنازعة، لتشكل ترسانات نظرية في وجه الخصوم، وكانت المثالية الوافدة تبتلع الفرق.

---

(١) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أيمن محمود شحادة، عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، ص٩٠.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، أحمد بن حنبل، ص٩٣-ص٩٩.

(٣) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص١٨٣٠.

(٤) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص٢٢١.

(٥) المنهاج في أصول الدين، الزمخشري، ص١٦.

(٦) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٣١.

المثالية بلسان الإيمان

يذكر ابن النديم أن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات «فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ العلوم القديمة المخزونة المدخرة في بلاد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر، وابن البطريق، وسلما صاحب بيت الحكمة، وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنُقل»[1].

توالت الترجمات، وترجمت كتب عديدة **لأفلاطون** مثل كتاب السياسة فسَّره حنين بن إسحق، كتاب **النواميس** نقله حنين، سوفسطس ترجمه إسحق، طيماوس أصلحه يحيى بن عدي[2]، وغيرها الكثير، حتى إنهم ترجموا بعض أعمال **أفلاطون** وأطلقوا عليها اسم «**كتاب التوحيد**»[3].

كذلك الأمر مع أرسطو، ترجمت له العديد من الكتب، مثل **الكون والفساد**، النفس[4]، الأخلاق[5]، كذلك «ما بعد الطبيعي» وقالوا «**يُعرف بالإلهيات**»، وقد تقدم أن أرسطو نفسه لم يسمِّ تلك البحوث، إنما سماها أندرونيقوس بما بعد الطبيعة، أي بعد كتاب الطبيعة لأرسطو.

وتبرز من بين مقالاتها المترجمة (مقالة اللام) التي حوت نظرية أرسطو عن المحرك الذي لا يتحرك، نقلها أبو بشر مَتَّى بتفسير الاسكندر إلى العربي[6]، كذلك ترجموا تفسير ثامسطيوس لها[7].

---

(١) الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت–لبنان، ص٣٣٩، بتصرف يسير.
(٢) الفهرست، ص٣٤٤.
(٣) الفهرست، ص٣٤٤.
(٤) الفهرست، ص٣٥١.
(٥) الفهرست، ص٣٥٢.
(٦) الفهرست، ص٣٥٢.
(٧) الفهرست، ص٣٥٢.

ويتحدث ابن النديم عن قوم «قولهم في الهيولى والعنصر والعدم والزمان والمكان والحركة كما قال أرسطوطاليس»[1]، ويصور موقف الكندي منهم فيقول: «قال الكندي إنه نظر في كتاب يقر به هؤلاء القوم، وهو مقالات هرمس في التوحيد، كتبها لابنه، على غاية التقانة في التوحيد، لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه، مندوحة عنها والقول بها»[2].

كتب مرتضى مطهري: «يستنتج مما قاله المؤرخون القدامى أن هرمس هو إدريس النبي الذي جاء ذكره في الكتب السماوية»[3]، والواقع أن المؤرخين المفتونين بالوافد الجديد، جعلوا هرمس أكثر من شخصية، منها هرمس الثالث وهو التي زعموا أنه إدريس[4]، وهو ما نقده ابن تيمية فقال: «في كتب هؤلاء هرمس الهرامسة، ويزعمون أنه هو إدريس، والهرمس عندهم اسم جنس، ولهذا يقولون: هرمس الهرامسة، وهذا القدْر الذي يذكرونه عن هرمسهم يعلم المؤمن قطعًا أنه ليس مأخوذًا عن نبي من الأنبياء على وجهه، لما فيه من الكذب والباطل»[5].

لقد تم إعادة إنتاج المقالات المترجمة بعد التعقد والتركيب مع الأفكار المثالية الأخرى فجرى ترديد كلام أرسطو عن المحرّك الأول على لسان الفارابي: «لا يحتاج حركة يستفيد بها حالًا لم يكن له»[6]، وقال ابن سينا: «المحرك الأول ليس بجسم ولا في جسم وليس بمتحرك لأنه أول، ولا ساكن لأنه لا يقبل الحركة»[7]، وكلماته مستلَّة من فكرة أرسطو متحدة مع مقالة إكسينوفان. لقد كان «الإيمان بعدم قابلية تعاليم أرسطو

---

(١) الفهرست، ص٣٤٤.

(٢) الفهرست، ص٣٤٤.

(٣) من حاشية مطهري على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج١، ص١١٥.

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم: بطرس البستاني، مكتب الإعلام الإسلام، قم-طهران، ١٤٠٥هـ ج١، ص٢٢٥.

(٥) مجموع الفتاوى، ج٣٥، ص١٧٩.

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق المطبعة الكاثوليكية، بيروت–لبنان، الطبعة الثالثة، ص٥٦، بتصرف يسير.

(٧) عيون الحكمة، ابن سينا، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية، ٢٩–٣٠.

للمحاكمة والدحض أو المحاجة قد ترك بصمته على آراء ابن سينا»[١].

ومتابعةً لأرسطو يسلسل ابن سينا قوله في أن «أسباب الماهية: الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل، والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج»[٢]، وبما أن الحد هو «قول دال على ماهية الشيء»[٣]، وبما أن الأول «لا جنس له، ولا فصل له، **فلا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي**»[٤].

وهذه النتيجة إعادة صياغة لكلمات أفلاطون: «لا يدرك بالحواس، المرئي والمدرك بالعقل فقط»[٥]، فهو مرئيٌّ بالعقل لا يمكن أن يقع عليه شيء من الحواس، يقول ابن سينا: «**يبصرون الحق مشاهدة عقلية ويبصرون الإله بصيرة ربانية لا رؤية جسمانية**»[٦]، «**ببصيرته لا ببصره** وبحدسه لا بحسه، فإن المغرور من يطلب ربه بشخصه **ويطمع في رؤيته بعينه وفي تعبده ومناجاته بحسه**»[٧].

على أن كثيرًا من كتب أهل الكلام تعبر عن هذا المضمون بعبارات أقل قربًا من النصوص الأصلية في الترجمة، ويظهر أنهم تلقفوها من غيرهم. لقد اعتمدوا طريقة «الأعراض» مثلًا للوصول إلى نتيجة الأول الذي لا يتغير. والأعراض «**لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرِض في الجواهر والأجسام**»[٨]، «**والأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون**»[٩]، ثم يبنون على هذا حدوث الأجسام، حيث إن

(١) التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، جماعة من الباحثين السوفيات، دار الفارابي، الطبعة الثانية: ٢٠١٦، ص٥٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة- مصر، الطبعة الثالثة، ج١، ص٢٠٤.

(٣) الإشارات والتنبيهات، ج١، ص٢٠٤.

(٤) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٥٣.

(٥) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٥.

(٦) جامع البدائع، مجموعة رسائل لابن سينا، وعمر الخيام، وصدقة بن علي، والموقي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤م، ص١٥.

(٧) جامع البدائع، ص١٨.

(٨) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص٣٨

(٩) تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص٤١.

الجسم لا يخلو من حوادث، وما لا يخلو من حوادث فهو حادث، إلى أن **يصلوا إلى قديم لا تقوم به الحوادث**، لا يتحرك، و«الحركة: تغيُّر»[1] كما سبق، فهذه الصياغة تطوير على قضية المحرك الذي لا يتحرك. يقول الأشعري نفسه إن «**دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن تابعهم من القدرية، وأهل البدع**»[2].

إن الصياغات المختلفة، تبتعد قليلًا أو تقترب أكثر من النصوص الأصلية المترجمة، لكنها كثيرًا ما دارت في الفلك المحدد نفسه في تلك الكتب الوافدة، فـ«ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والأشعرية هي كلها آراء مبنية على مقدمات، **تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم**»[3]، ورغم هذا الحرص على الرد ودحض أقوال الفلاسفة، إلا أنهم داروا في فلك مسَلمات مشتركة منها المحرك الذي لا يتحرك.

يقول ابن تيمية: «احتجوا بحجج عقلية إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم، **وإما تلقوها من غير أهل الإسلام**، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجّوا بها لتسلم من النقض والفساد، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلهية، وتكذيب الأحاديث النبوية. وأصلُ ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال، والقول بخلق القرآن، وإنكار الرؤية، والعلو لله على خلقه، هي طريقة **حدوث الأعراض وتركيب الأجسام**... فهم فيما خالفوا به السنّة سلّطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا، ولا للفلاسفة كسروا»[4]. إن ذلك التأثر حدث «**لما عُربت الكتب اليونانية في حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعد ذلك وأخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل، في الأمور الإلهية ما ضل به كثير منهم**»[5].

---

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ص٢٤٤.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ص١٨٥.

(٣) دلالة الحائرين، ص١٨٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص١٠٧.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٣٨.

ولا يعني هذا أنهم لا يختلفون فيما بينهم، فالطرق اختلفت، والمواقف تنوعت، فمثلًا لم يسلك أتباع أرسطو المخلصون له مسلك إثبات حدوث الأجسام بقيام الحوادث بها، لأنه يعتقد قدم العالم، ووجود بعض الأجسام القديمة[1]، وقد طوّر ابن سينا على كلامهم وزاد، ولذا أدخل مفهوم الممكن بذاته الضروري بغيره[2]، ومع ذلك هو أزلي عنده، ومع هذا الخلاف لا يقال بأن ابن سينا مثلًا لم يتأثر بأرسطو، ولم يحاكِ منظومته، رغم ما زاد فيه، وكذلك يقال في غيره من المتكلمين ممن تأثر وإن خالف ورد في مسائل ونحو ذلك.

وبالمقارنة بين مقالات المتكلمين، وبين المقالات الفلسفية السابقة عليها تتكدر الدعوى القائلة بأصالة علم الكلام، ومع تسليم علي سامي النشار بنفي الأصالة عن «فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان»[3]، إذ إنَّ «هؤلاء الفلاسفة **لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا الأصالة الإسلامية الفلسفية**»[4]، إلا أنه ينتصر إلى أصالة «الكلام»، فيهوّن في سبيل هذه الدعوى مِن أخذِ المتكلمين عن غيرهم مع تسليمه بوجود «عقائد فلسفية... **أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية**، ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلاميًّا بحتًا، وبعد هذا شابته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية»[5]، وهذا التهوين لا يصمد عند المقارنة وإعمال النقد.

فبـ«**انقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس**»[6] كانت عبارة الماتريدي، ولما كان «الله يتعالى عن وصف الحد»[7] عنده، وكان يثبت في الوقت نفسه أن الله يُرى يوم القيامة، مخالفًا للمعتزلة، حاول أن يجعل مفهوم الرؤية لا يتعارض

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٣٤.
(٢) شرح مقالة اللام لابن سينا، ص٢٥، منشورة ضمن رسائل أرسطو عند العرب، تحقيق: بدوي.
(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج١، ص٤٧.
(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج١، ص٤٧.
(٥) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ج١، ص٥٤.
(٦) كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، ص١٩٧.
(٧) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص١٤٥.

مع ما قرره من إثبات وجود الله المجرد غير القابل للحس، فيقول: «**يُرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل، لتعاليه عن ذلك**»[1].

بمعنى آخر لا يوجد أي مُعطى عن طريق الحواس، ومن نفى الرؤية لا يزيد على هذا المعنى، وإضافة لهذا فلا يوجد أي انعكاس في الذهن، **فهذه الرؤية المزعومة وجودها وعدمها واحد**، فحال الرائي قبلها مثله ساعتها وبعدها، والماتريدي نفسه يقول: «**الأسماء لا منافع لها ولا مضار بها على أهلها، إنما المضار والنافع في حقائق ما لها الأسماء**»[2]فهو يسمي هذا الـ«لا شيء» باسم رؤية.

ويشرح ابن فورك مذهب الأشعري في الرؤية التي يثبتها فيقول في تعريفها: «**الرؤية إدراك المرئي على ما هو به، كما أن العلم تبيّن للمعلوم على ما هو به**»[3]، وهذا مجرد تنويع في العبارة، فلو وضع تعريفه للرؤية بدل تعريفه للعلم، وبالعكس ما اختلف المعنى، ولقد لمح الأشعري مماثلة قوله في الرؤية للعلم، ولذا قال في تعريفه للعلم: «**حقيقته ما به يَعلم العالِمُ المعلوم**»[4]، في ابتعادٍ عن أي تعريف يكشف اتفاق الرؤية التي يثبتها للعلم، أما الباقلاني فينوّع العبارة فحسب، فيقول: «**فإن قال قائل: ما حدُّ العلم عندكم؟ قلنا: حدّه أنه معرفة المعلوم على ما هو به**»[5]. وقد انتصر الجويني لتعريف الأشعري للعلم في كتاب، وقال عنه: «**هذا حدٌّ للعلم صحيح**»[6]، وتابع الباقلاني في كتابٍ آخر،

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص١٥١.

(٢) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص٤٢٣.

(٣) مقالات أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، ص٨٩.

(٤) مقالات أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص٥.

(٥) تمهيد الأوائل، الباقلاني، ص٢٥.

(٦) الكافية في الجدل، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة–مصر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ص٢٥.

فقال: «**العلم معرفة المعلوم على ما هو به**»[1]، ولم يستعمل لفظ «إدراك» الذي استعمله الأشعري في تعريف الرؤية بـ«إدراك المرئي»، إلا أن شارحه ابن الفركاح قال: «**يعني أن يدرك الإنسان الشيء إدراكًا مطابقًا لما ذلك الشيء عليه**»[2]، وهذا يصدُق على تعريف الرؤية عندهم أيضًا، وعليه يصير معنى كل نص فيه عِلم مرادفًا للرؤية، ولا يوجد أي تفريق بين العلم والرؤية سوى في تسميته بالمرئي تارة، والمعلوم أخرى.

لكن لما نضجت معارف الجويني كتب كتابه (البرهان)، فصار «لا يتقيّد بالأشعري ولا الشافعي، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده، وربما خالف الأشعري»[3]، وفيه لم يرضَ بتعريف الأشعري، فقال عنه: «**هو مدخول، فإن من جهل العلم وحمله جهله إلى السؤال عنه، فهو جاهل بكل اسم مشتق منه**»[4]، ونقد تعريف الباقلاني بأنه مجرد «**تغاير العبارات**»[5].

وهو ما سيؤثر في تلميذه الغزالي الذي تابعه على نقد تعريف الأشعري، فقال: «**إنه مساوٍ له في الخلو عن الشرح**»[6]، «أما (العالِم) و(يعلم) فهما مشتقان من نفس العلم، ومَن أشكل عليه المصدر، كيف يتضح له بالمشتق منه، والمشتق أخفى من المشتق منه؟! وهو كقول القائل في حد الفضة: إنها التي تصاغ منها الأواني الفضية»[7]، أما الرازي فرأى عدم الحاجة إلى تعريف العلم، فقال: «الحق أن ماهية العلم متصوَّرة تصورًا بديهيًّا جليًّا، **فلا حاجة في معرفته إلى معرِّف**»[8].

---

(١) شرح الورقات للجويني، عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية، ص١٠٤.

(٢) شرح الورقات للجويني، عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، ص١٠٥.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، ج٥، ص١٩٢.

(٤) البرهان في أصول الفقه، أبو معالي الجويني، حققه: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ ج١، ص١١٥.

(٥) البرهان في أصول الفقه، أبو معالي الجويني، ج١، ص١١٩.

(٦) المستصفى من علم الأصول، ص٤٠.

(٧) المستصفى من علم الأصول، ص٤٠.

(٨) تفسير الفخر الرازي، محمد الرازي، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ج١، ص٢٣١، وللمعلمي بحث حول تفسير الرازي، وبيان أنه لم يتمه، وتحقيق أين كانت التكملة لغيره، وليس هذا الموضع مما شكك في نسبته إلى الرازي، انظر: مجموع فيه خمس رسائل لعبد الرحمن المعلمي، أعده للنشر: ماجد بن عبد العزيز

وهذه المسألة تكشف ما سبق ذكره من كون الثنائية في الفلسفة التي تعترف بالمادة والروح كبدايتين مستقلتين لا تستطيع إقامة علاقة بينهما، فالأشعرية والماتريدية أثبتوا وجود الله بطريقة مثالية، فهو مجرد عن الحس، وفي الوقت نفسه قالوا بالرؤية! ولكن كيف يقيمون العلاقة بين الحس وبين ما لا يجوز أن يقع عليه حس، فابن سينا يَظهر هنا أكثر اتساقًا مع المثالية بنفيه الرؤية العينية، كذلك المعتزلة.

أما هُم فتكلفوا الجمع بين الاثنين؛ فيضحي الحس عندهم واقعًا على اللامحسوس فلا يشاهد نورًا ولا ظلمة، لا خارجًا ولا داخلًا، ومع ذلك هذه رؤية حقيقية عندهم! وفي جواب إلزاميّ يقول الأشعري: «**يُرى بلا كيفية له، كما يُعلم بلا كيفية له**»[1]، فهو يقول لهؤلاء النافين للرؤية الحسية: ما يلزمني يلزمكم؛ فأنتم تثبتونه مجردًا لا يقع عليه الحس، فما تعتذرون به هناك أنا أعتذر به هنا. على أن خصمه متى انطلق من الفكر اتسق في إثبات المجردات مع نفي الرؤية لها كأفلاطون، أما هو فسيتعثر بنقطة (**المحسوس/ اللامحسوس معًا**)، «فإن وجودًا هو في آنٍ محسوس وغير محسوس، وجود يتناقض مع فكرة المحسوس»[2] ومع القول بأنه غير محسوس كذلك؛ إن القول بأنه محسوس تأكيد على وجوده في الخارج، وبالوقت نفسه فمن خلال التأكيد على أنه غير قابل للحس «يتم تجريده من كل الحوامل لوجوده الحقيقي المحسوس»[3].

ولما كان هذا الموقف الثنائي يتخبط في تناقضات لا يمكن لمنظومته حلها، سينحاز في النهاية إما إلى جانب المادية وإما إلى المثالية، ويظهر هذا في قول ابن حجر: «واختلف من أثبت الرؤية في معناها؛ فقال قوم: يحصل للرائي العلم بالله تعالى برؤية العين كما في غيره من المرئيات، وهو على وفق قوله في حديث الباب (كما ترون القمر) إلا أنه منزه عن الجهة والكيفية، وذلك أمر زائد على العلم. وقال بعضهم: إن

الزبادي، المكتبة المكية، العزيزة–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ–١٩٩٦م، ص١٠٣.

(١) مقالات أبي الحسن الأشعري، ص٨٣.

(٢) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١٧م، ص٢٩٤.

(٣) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٢٩٤.

المراد بالرؤية العلم، وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة في الإنسان نسبتها إلى ذاته المخصوصة نسبة الإبصار إلى المرئيات. وقال بعضهم: رؤية المؤمن لله **نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، وهذا أقرب إلى الصواب من الأول»**[1]، والقول الأخير الذي قرّبه إلى الصواب يظهر الانحياز فيه إلى المثالية، فتضحي الرؤية عِلمًا أتم من علمهم السابق فلا تدخل الحواس هنا، كتسوية للتناقض الذي لم تتمكن من حله المنظومة الثنائية.

وبالتلاعب بالألفاظ يقول سعيد فودة: «**نفينا لكون الحواس متعلقة بالله، لا يستلزم نفي رؤيتنا لله تعالى،** لأن الرؤية المتعلقة بالله تعالى عند أهل الحق، ليست من قبيل الحواس المتوقفة على الاتصال»[2]، على أن الحواس صفة للإنسان، وهي معلومة مشاهدة، لكنْ علامَ يطلق الرؤية المزعومة؟ يقول: «الرؤية عبارة عن إدراك، والإدراك بمعناه الأعم يطلق على العلم، فيقال العلم إدراك، ولا يشترط لحصول هذا الإدراك، الذي هو الرؤية، أن يكون هناك مقابلة ولا توسط أشعة ولا أن تكون عيناك مفتوحتين، كما لا يشترط في العلم»[3]، وهذا ليس إثباتًا لأي حاسة، بل قفز مباشرة إلى العلم، وسماه بغير اسمه فزعم أنه «رؤية»، فلو أراد أحد أن يترجم مذهب المعتزلة إلى لغة فيها العلم بلفظ «رؤية» لم يزد على هذا.

وهذه المسألة (الرؤية) شبيهة بخلافهم في مسألة القرآن، فهم يسلمون - أي الأشعرية والماتريدية - أن اللفظي مخلوق، وهو الذي عنته المعتزلة. يقول الإيجي عن موقف المعتزلة من القرآن: «قالت المعتزلة: **أصوات وحروف يخلقها الله في غيره،** كاللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي، وهو حادث، **وهذا لا ننكره،** لكننا نثبت أمرًا

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، أشرف على مقابلة نسخه: عبد العزيز بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، ج١٣، ص٤٢٦.

(٢) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان، ج١، ص١٨٧.

(٣) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٦٠١.

وراء ذلك، وهو **المعنى القائم بالنفس**»[١].

فهم يتفقون على نفي الإدراك الحسي، وهو الذي يشمل الرؤية التي نفاها المعتزلة، ثم يثبت الأشعرية والماتريدية شيئًا مبتكرًا كالذي يقوله الماتريدي ويسمونه الرؤية، وذلك في الكلام، يقولون بأن الكلام من صوت وحرف مخلوق، إلا أنهم يثبتون كلامًا مختلفًا يسمونه الكلام النفسي.

سيقول الماتريدي بأن الله: «**شيء لا كالأشياء**»[٢]، في تأثرٍ بمقالة جهم بعد أن أعادت الجهمية إنتاجها، وعليه فإن القرآن الذي نزل بلسان العرب وحروفها مخلوق بناء على هذا الأصل، فهو يوافق اللغة وإعرابها وبيانها.

ويظهر مدى تأثير مقولة أرسطو أيضًا (المحرك الذي لا يتحرك) في مقالات المتكلمين في رد الماتريدي على الكعبي المعتزلي الذي احتج لقول المعتزلة بأن القرآن مخلوق **لأنه وُصف بالإتيان والمجيء**[٣]، أي بالحركة فهي تشمل كل تغير كما سبق، وبما أنه صدق عليه التغير (الحركة) فـ«كل متغير حادث»[٤]، أي هو مخلوق بنظرهم، فرد عليه الماتريدي مسلِّمًا الأصل الذي اعتمده الكعبي بقوله: «الله إذا وصف بالكلام فهو على **تعاليه عن احتمال التغير والزوال**... على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه، ثم **لم يجب أنه حدث بل صُرف إلى جهته، فمثله الأول**»[٥].

فهو يقول للكعبي هنا: كما أننا وإياكم نسلم بأن الله وصف نفسه بالمجيء، ولكن هذا تم تأويله ليسلم الأصل (محرك لا يتحرك)، فكذلك الكلام، حتى لو وصف بهذا فإنه يؤول ويسلم الأصل من الحركة! وبذا يكون الكلام قديمًا، **ومن هنا قالت الماتريدية والأشعرية بالتفريق بين الكلام النفسي واللفظي**.

---

(١) المواقف في علم الكلام، ص٢٩٣-٢٩٤.

(٢) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص١٠٥.

(٣) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص١١٦.

(٤) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٢٨.

(٥) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص١١٦، ١١٧.

والمعتزلة لما لم تسلّم بهذا الكلام القديم، وقالوا بأن الكلام محدَث، وسلموا الأصل القائل بالمحرك الذي لا يتحرك، قالوا بأنه لا يقوم بالله، بل أوجده في غيره، وينسب إليه من باب «**أن حقيقة المتكلم أنه وُجد الكلام من جهته، وبحسب قصده وإرادته**»[1]. يقول علي قاري عن استدلال المعتزلة بمثل قول الكعبي: «إنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا، **لأنا قائلون بحدوث النظم أيضًا، وإنما الكلام في معنى القديم**»[2]، ذلك الكلام القديم هو النفسي وهو بنظرهم معنى قائم بالله منزه عن الحرف والصوت[3]، وهو عند الأشعري يشمل «أمرًا، نهيًا، خبرًا، استخبارًا، **وهو في نفسه معنى واحد**»[4]، وهذا تركيبٌ على امتناع الحركة على الأول، متابَعةً للمقولة الأرسطية.

وتبرز هنا مشكلة الثنائية مرة أخرى، ومفادها أن النظم إذا كان مخلوقًا عند الماتريدية والأشعرية، فكيف سيكون السامع له سامعًا لكلام الله غير المحسوس، فالسماع حس، والقرآن كلام الله، والله عندهم غير محسوس، فكيف سيقع الحس على غير المحسوس؟! بعبارة أخرى بما أنهم قالوا: بأن النظم حادث مخلوق متغير، وفي الوقت نفسه الله قديم لا يتغير، فمن سمع الحادث لم يسمع القديم فكيف يكون سمع كلام الله؟

يقول الإيجي مبينًا اعتراض المعتزلة على قول الأشعرية: «القرآن قديم يقتضي عدم كون المسموع قرآنًا، لحدوثه قطعًا[5]، قلنا: **مشترك الإلزام، إلا أن تقولوا: ما نسمعه حكاية كلام الله فنقول مثله**»[6]، فهو يقول: أنتم تلزموننا بأن الكلام اللفظي ليس عين القديم فهو حادث، والقديم عندنا هو كلام الله وعندكم الله، إذًا هو لم يسمع كلام الله بل سمع الحادث المخلوق، وهذا إلزام مشترك بيننا فمن سمع المحدث لم يسمع القديم،

---

(١) خلق القرآن، القاضي عبد الجبار، ص٤٨.

(٢) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان محمد قاري، دار البشائر الإسلامية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ–١٩٩٨م، ص٩٦، وكلامه فيما يظهر منتزع من المواقف للإيجي، ص٢٩٤.

(٣) منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر، ص٧٠–٧١.

(٤) مقالات أبي الحسن الأشعري، ص٦٨.

(٥) معنى هذا الإلزام ذكره الجشمي، انظر: رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص ٩٧.

(٦) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٣٩٤، بتصرف يسير.

ومن سمع المحسوس، لم يسمع غير المحسوس، فلتقولوا: هو حكاية لتخرجوا عن هذا الإلزام، ونقول مثلكم ولا يعيب بعضنا على بعض.

وهذا يبين أن المقالات فيما اصطلح عليه بـ«علم الكلام» تتطور وتتأقلم وفق الإلزام والالتزام، وليست جامدة كما في التعريف المدرسي بأنه: «**علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُّبه**»[1]، وذلك بتصوير الأمر بأن الشرعيات تبيّن «العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدَر، **والحِجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام**»[2]، فهذا يعطي تصورًا عن الكلام كأنه يدافع عن معتقد ثابت منفصلٍ عن منظومة الكلام، وفي الواقع هو نفسه يلزمهم باستحداث أقوالٍ تكون فيها «الضرورة ألجأتهم إلى هذه المضايق»[3]، لتضحي تلك الأقوال جزءًا من العقائد التي يدافع عنها، مع تسليم أصول مشتركة ترجع إلى مصادر فلسفية متنوعة، تلك الأقوال يريد بعض أصحابها حصر الحق فيها، بحيث لا يخرج عنها أبدًا، وفي هذا يقول أحدهم: «**الأشعرية والماتريدية والمعتزلة الذين الأمة الإسلامية جمعاء ممثلة فيهم**»[4].

وهو ما رده ابن رشد عن مقالات المتكلمين، فقال: «**إذا تؤملت جميعها** وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن **جلّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة**»[5]، ولكونها تقوم على إلزام الخصم واستحداث أقوال لدرء الإلزامات، فإن الكلام تابع لـ«صناعة الجدل»[6].

وهذه المسألة - سماع كلام الله النفسي (القديم) - من مسائل الخلاف بين

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٧.

(٢) تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ضبط المتن: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م، ج١، (المقدمة)، ص٥٥٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٣٠٤.

(٤) التعقب المفيد على هدي الزرعي الشديد، محمد العربي بن التباني، تقديم: عبد الواحد مصطفى، دار المصطفى، ص٥١.

(٥) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م، ص١٠٠.

(٦) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٠٧.

الأشعرية والماتريدية. فـ«الماتريدي يقول: كلام الله تعالى ليس بمسموع وإنما المسموع الدال عليه، وقال الأشعري: مسموع كما هو المشهور من حكاية موسى»[١]، فالمسموع عند الماتريدي «هو الصوت المحدَث لا كلامه تعالى الأزلي»[٢]، بخلاف الأشعري إذ السامع يسمع الكلام النفسي، واستدل بقصة موسى وأنه سمع كلام الله على وجه الحقيقة.

على أن الماتريدي كان له جواب يظهر طريقته في تسلسل العلاقة بين المقدمات والنتائج، فيقول: «أسمعه بلسان موسى، وبحروفٍ خلقها وصوتٍ أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق»[٣]، فسمع ما ليس مخلوقًا، وهو نفسه يقول سمع حروفًا مخلوقة!

وهذا الخلاف بين الأشعري والماتريدي مثل خلافهما مع المعتزلة في مسألة الرؤية، ولذا قال الرازي مدافعًا عن موقف الأشعري في مناظرةٍ ضد الماتريدية: «كما أنه يُستبعد سماعُ كلام لا يكون حرفًا ولا صوتًا فكذلك يستبعد رؤية موجود لا يكون جسمًا ولا حاصلًا في جهة معينة، فإن كان هذا الاستبعاد معتبرًا، فليكن في الموضعين، وحينئذ نلزمكم أن تحكموا بامتناع رؤيته، وإن كان باطلًا في الموضعين فحينئذ نلزمكم أن تحكموا بأنه لا يمتنع سماع كلام لا يكون حرفًا ولا صوتًا»[٤].

فهنا تطل الإشكالية نفسها التي بين الأشعرية والماتريدية مع المعتزلة، هذه المرة بين الأشعرية والماتريدية أنفسهم، فالماتريدي ينفي سماع كلام الله القديم، والأشعري يثبته؛ والماتريدي يقول لا يمكن سماع كلام ليس حرفًا وصوتًا، والأشعري يقول بلى كما نثبت الرؤية بدون جهة، وتهوينًا للخلاف بينهما بعدما وصف منهج الماتريدي بأنه

(١) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص٢٧، بتصرف يسير.

(٢) نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحمن بن علي (شيخ زاده)، المطبعة الأدبية بسوق الحضارة القديم بمصر، الطبعة الأولى ١٣١٧ هجرية، ص١٦.

(٣) كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، ص١٢٢.

(٤) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت—لبنان، ص٥٣.

منهج صافٍ[1]، يقول سعيد فودة: «**الخلاف يعود إلى اللفظ لا إلى المعنى**»[2]، فليكن هذا قوله في خلافهم مع المعتزلة في موضوع الرؤية كما سبق من إلزام الرازي.

وكما تم ابتكار رؤية **لا يشترط فيها حتى فتح العين**[3]، فإن السماع هنا عند الأشعري بنظر فودة: «أن الله يخلق إدراكًا في الحاسة أو في **النفس** مما يخلق عادة في الحاسة، وهذا الإدراك يدل على كلام الله تعالى ولا يشترط سبق هذا الخلق **بالأسباب العادية كالأصوات وغيرها**»[4]، فيضحي العلم عندهم إدراك المعلوم، **أما الرؤية فإدراك المرئي، وأما السماع فإدراك المسموع**، فلا تحقيق لرؤية ولا سماع، بل يتم القفز عن **الوسيلة إلى وصف المجرد الذي يثبتونه في الواقع باسم المفعول فحسب** فهو مسموع مرئي بلا سماع ولا رؤية، وهذا يظهر أن الجدل الكلامي بين الماتريدية والأشعرية من جهة مع المعتزلة كان يحمل في أحشائه موافقة المعتزلة، إذ سلموا أصولهم في بحثهم لتلك القضايا.

وعودة إلى قول علي قاري: «إنما يقوم حجة على الحنابلة» في احتجاج المعتزلة على حدوث النظم، فهذا إنما يصدق على بعضهم ممن أثبت قِدم القرآن بحروفه، كابن قدامة في كتابه (الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم)، وليس جميع الحنابلة، على أن ابن قدامة يخالف فيه من وافق أصل الجهمية (شيء لا كالأشياء) فيعترض على من قال: «إن كلام الله يجب أنْ لا يكون حروفًا **لئلا يشبه كلام الآدميين**»[5]، بقوله: «إن نفوا هذه الصفة لكون هذا تشبيهًا، ينبغي أن ينفوا سائر الصفات من الوجود والحياة والسمع والبصر وغيرها»[6]، وينفي الكلام النفسي المزعوم[7]، إذ «**القرآن هو**

---

(١) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص١٨.

(٢) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص٢٨.

(٣) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، أحمد بن سليمان (ابن كمال باشا)، ص٩٣.

(٤) من كلام فودة على مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، لأحمد بن سليمان، ص٢٩.

(٥) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان، عجمان-الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ص٤٣.

(٦) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ص٤٤.

(٧) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ص٤٧.

هذا الكتاب العربي الذي هو السوّر والآيات والحروف والكلمات»[1]، إلا أنه يقع في موافقة للأصل الأرسطي (المحرك لا يتحرك)، فكلام الله الذي ينصر أنه من حروف- بما أن المتغير والحادث (المتحرك) غير المحرك الأول-فهو إذًا غير متحرك فهو (كلام قديم)، وحروفه غير حادثة، وعلى هذا يكون الله عز وجل كلم موسى أزلًا قبل أن يسمع موسى أي كلام، وكونه قديمًا أي لا يسبق حرفٌ حرفًا، على أن «الباء قبل السّين في قولك بسم الله، **فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديمًا»**[2].

أما ابن حزم فيرى أن القرآن وكلام الله «لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء»[3]، وهي: المسموع وهو الصوت الملفوظ به، المفهوم من ذلك الصوت، المصحف، المستقر في الصدور، علمه[4]، «أربعة مخلوقة، وواحد غير مخلوق»[5]، وهو «علم **الله تعالى فلم يزل، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق»**[6]، وقوله: «لم يزل» مراعاة منه لأصل أنه لا يتغير (لا يتحرك)، فما تغير عنده فهو مخلوق، واللسان واللغات كل ذلك مخلوق والله لا يشبه المخلوق مراعاة لأصل **«شيء لا كالأشياء»** الجهمي، فهو يقول بأن **«الله تعالى لا يشبهه شيء من خلقه في شيء من الأشياء»**[7].

فـ**«ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية على نفي الصفات**، وإن كانوا منتسبين إلى الحديث والسنة»[8]، ولذا قال فيه ابن عبد الهادي: «جهمي جلد، لا يثبت من معاني

---

(١) رسالة في القرآن وكلام الله، الموفق أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: يوسف بن محمد السعيد، دار أطلس الخضراء، الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص٥٣.

(٢) إحياء علوم الدين، ص١٢٨.

(٣) الفصل في الملل والنحل، علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٦ هـ-١٩٩٦م، ج٣، ص١٤.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ج٣، ص١٤-١٦.

(٥) الفصل في الملل والنحل، ج٣، ص١٧.

(٦) الفصل في الملل والنحل، ج٣، ص١٧.

(٧) الدرة فيما يجب اعتقاده، علي بن أحمد بن حزم، دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص٣٣٣.

(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢٦٣.

أسماء الله الحسنى إلا القليل»[1]، وألجأته تلك الأصول ليقول بأن الكلام هو العلم، فلم يعد من فرق بين الكلام والعلم، لينقده أبو بكر بن العربي فيقول: «قوله كلام الله هو علمه: لا عقل ولا شرع، من أين أخذ هذا؟ أدلة العقول تنفيه، والشرع لم يَرِد به»[2]. يقول ابن تيمية: «ليس كل من علم شيئًا أمكنه أن يصفه، ومعلوم أن العلم ليس هو الكلام، فالفقيه الذي تفقه قلبه، غير الخطيب الذي يخطب بلسانه»[3]، والمقصد هنا التفريق بين العلم والكلام، لكن ابن حزم جعل الكلام هو العلم لتتسق الأصول التي سلّمها.

ويَرِد عليه ما ورد على الثنائية: وذلك بأنه إذا كان علم الله قديمًا، وأنت تسلم أن المسموع مخلوق أي هو غيره، فالذي يسمع المحدث لم يسمع القديم، أي لم يسمع كلام الله (الذي هو علمه عند ابن حزم)، زيادة على أن العلم لا يرادف الكلام وإلا صار معنى الآيات التي يرد فيها العلم أي الكلام، والكلام يكون بمعنى العلم، وجواب ابن حزم أن القرآن لفظ مشترك بالتساوي، فمن سمع المحدَث سمع القديم بناء على شمول اللفظ لهذا عنده، دون بيان للمعنى الذي يرد على الإشكال السابق، فتعلق بظاهرية لفظية في موضع اختلاف معنوي.

وامتد الخلاف في القرآن بين الفِرق إلى الخلاف في وجه الإعجاز منه، فالجويني -وهو أشعري- يرى أن التفريق بين كلام الله النفسي وبين كلامه اللفظي يقول: «من رام أن يثبت إعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادات مجاوز لفصاحة اللد البلغاء واللسن الفصحاء فقد حاد عن مدرك الحق، فإن من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن إلى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء. ومن تكلّف إثبات ذلك فقد تكلف شططًا وظن غلطًا، وتهدَّف للكلام الطويل من غير تحصيل، ومن أنصف وانتصف ولم يتعسف لم يلح له أن شعر امرئ القيس والذبياني والجعدي وزهير وأعشى باهلة، والمعلقات السبع وغيرها من أشعار

(١) طبقات علماء الحديث، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ج٣، ص٣٥٠.

(٢) النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، ص٢٦٩.

(٣) در تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٤٥٣، باختصار.

المفلقين، تقصر في الجزالةِ عن القرآن»[1].

وهذا دفعٌ للقول بأن القرآن (اللفظي) مخلوق إلى آخر نتائجه المنطقية، فبما أنه يشبه كلام البشر وهو من حروف يقدرون على النطق بها فهو في مقدورهم، ولتحقيق الإعجاز رغم هذا القول، يقول: «**الخلق ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم وذلك** أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسها»[2].

وهو القول الذي اصطلح عليه بـ«الصِّرفة»[3]، أي «صرَفهم الله مع قدرتهم»[4]، فوجه الإعجاز لا يعود إلى فصاحة القرآن نفسه، بل إلى منع الناس عن الإتيان بمثله مع أنه في مقدورهم، هذا القول أول من قال به كان إبراهيم النظّام من المعتزلة[5]، فقد دفع النظام القول بخلق القرآن الذي تابعت فيه المعتزلةُ الجهميةَ إلى آخر نتائجه، ثم جاء الجويني ودفع بالمذهب الأشعري إلى آخر نتائجه، ليوافق النظّام في هذه المسألة.

وهذا القول قد اعتمد عليه ابن كمُّونة اليهودي في نقد القول بإعجاز القرآن في فصاحته، فقال: «ليس كون التفاوت في فصاحة القرآن وبين غيره من الكلام الفصيح من الأمور البالغة إلى حد الإعجاز معلومًا بالضرورة، ولا وجدنا دليلًا يدل عليه، ولو كان لَما خالف أحد فيه، لكنْ جمعٌ عظيمٌ من علماء الإسلام كأكثر المعتزلة وبعض أهل السنة وغيرهم قد خالفوا في ذلك وقالوا: إن فصاحته كفصاحة غيره، وإن إعجازه في الصرفة، أي في سلب قدرتهم على الإتيان به، مع أن ذلك كان ممكنًا في حقهم»[6].

ولما لمح ضعف مسألة الصِّرفة، وقوة الاعتراضات عليها كالقول بأنه «**لو كانت الصرفة حقًا لعارضوه بكلامهم قبل أن يتحداهم بالقرآن**»[7]، أي لكانوا يستدلون بشعرهم

---

(١) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، عبد الملك الجويني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص٧١، ٧٢.

(٢) العقيدة النظامية، ص٧٣.

(٣) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٣٥٠.

(٤) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص٣٥٠.

(٥) مذاهب الإسلاميين، بدوي، ص٢١٣.

(٦) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، دار الأنصار، ص٨٣.

(٧) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٨٤.

ونشرهم السابق على نزول القرآن. ثم قال: «إذا بطلت الصرفة، ومُنع من بلوغ القرآن في الفصاحة أو غيرها حد الإعجاز **تمت حينئذ شبهة الخصم في كونه ليس بمعجز**، فليس كلام المتكلمين في هذا المقام بكافٍ»[1]، فأخذ كلام القائلين بالصرفة بأن فصاحة القرآن كغيره، ثم ضعف قولهم في الصرفة، وبهذا عزَّز دعواه، فكانت دعواهم بمماثلة فصاحة القرآن لكلام فصحاء العرب آخيَة ابن كمونة لنفي إعجاز القرآن.

لقد كانت المثالية تصوغ التصورات، فالأول «لا يحيط به مكان ولا يدركه زمان ولا يشار إليه بجهة من الجهات، ولا يختلف حكمه في صفة من الصفات، ولا تتغير ذاته في وقت من الأوقات»[2]، كما هي عبارة ابن سينا، ويقول: «الإله هو الذي ينسب إليه غيره ولا ينسب هو إلى غيره، والإله **المطلق** هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات، فانتساب غيره إليه إضافي، وكونه غير منتسب إلى غيره سلبي»[3]، إنه يثبت كذلك «**جواهر مفارقة للمادة، وهي الملائكة** المقربون المسمون عند الحكماء بالعقول الفعالة»[4].

ولقد تتابع العديد من المتكلمين على تقليد أرسطو في تعريف المكان، فمن حيث «ينتهي رأي أرسطو في المكان إلى أنه أشبه بوعاء يحوي ملاء معينًا، وتعريفه عنده أنه الحد الباطن للحاوي الملامس مباشرة للمحوي على ألا يكون متصلًا بالمحوي»[5]، كان الآمدي يقرره مذهبًا للأشاعرة مع تغيير بعض العبارات[6]، «أما الفخر الرازي فقد عرض الاحتمالات التي ترد على تعريف المكان، على غرار ما ورد في كتاب الطبيعة لأرسطو، ثم انتهى إلى تقرير مذهب أرسطو قائلًا: والحق هو الأخير»[7]، ومن هنا

(١) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٨٤.
(٢) جامع البدائع، مجموعة رسائل لابن سينا، ص١٥ .
(٣) جامع البدائع، ص٢٠.
(٤) جامع البدائع، ص٣٦.
(٥) أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، محمود محمد عيد نفيسة، دار النوادر، دمشق/ بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م، ص٢١٣.
(٦) أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، محمود محمد عيد نفيسة، ص٢١٩.
(٧) أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، محمود محمد عيد نفيسة، ص٢٢٠.

حرصوا على نفي المكان عنه[1]، باعتبار المكان شيئًا يحوي ما فيه.

إن«الأول» بجوهره عقل (وعي) بالفعل عند الفارابي، يقول: «ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره **عقل بالفعل**»[2]، إنه لا داخل العالم ولا خارجه عند متأخري الأشعرية[3]. وفي محاولة لسعيد فودة الانتصار لهذا القول قال: «الواحد، الاثنان الثلاثة، إلى آخره، لا شك أن لها **وجودًا في عقولنا**، لا ينكر هذا إلا جاهل، **فأين هي جهة الواحد** مثلًا؟ وهل يمكنك أيها الإنسان أن تشير إلى الواحد بإصبعك أو على الأقل أن تحدد لنا جهته في نفسك، إذا كنت لا تستطيع هذا، **فلِم القول بأنه لا بد لكل موجود أن يكون في جهة**»[4].

وهذا يظهر إلى أي درجة يماثل بين الوجود الذهني والواقع الموضوعي خارج الذهن، فالأعداد تجريد ذهني، فـ«مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج، وإنما يقدّرها الذهن تقديرًا، كما يقدّر الأشكال المجردة، يقدّر شكلًا مستديرًا وشكلًا أكبر منه، وشكلًا أكبر من الآخر وهلمّ جرًّا، وتلك الأشكال التي يقدّرها لا وجود لها في الخارج»[5]، **بخلاف الواقع الموضوعي** الذي لا يوجد فيه أعداد مجردة، ولا أشكال مجردة، فـ«ما يفرضه أهل الهندسة من نقطة مجردة، وخط مجرد، وسطح مجرد، هي أمور مقدّرة في الذهن واللسان، ولا توجد مجردة في الخارج، بل لا توجد إلا نقطة معيّنة، مثل نقطة الماء، والحِبر، ونحو ذلك مما يتميز فيه جانب عن جانب»[6].

ولا تتوقف مثل هذه التمثيلات عند سعيد فودة موضحةً أصله المثالي، بل يمتد به الأمر إلى التمثيل بالأحلام، فيقول: «الرؤية أضرُب: منها ما يشترط له جهة، ومنها

(١) إحياء علوم الدين، ص١٠٦.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٦.

(٣) المواقف في علم الكلام، ص٢٧٢.

(٤) حسن المحاججة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، سعيد فودة، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ص٩.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٣٥٢.

(٦) تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، أحمد بن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، ج١، ص٤٣٤.

ما لا يشترط فيه ذلك، فهناك رؤية بمواجهة، ورؤية بدون مواجهة... **فالواقعة في الحلم لا تكون بمواجهة**»[1]، وهذا لينتصر للرؤية الأشعرية، ولكن ما هي الواقعة في الحلم؟ إن «دماغ الإنسان عند النوم يحتفظ ببقايا من نشاط الإنسان المختلفة، هذه البقايا من النشاط تؤدي إلى توليفات عرضية بين مختلف مناطق الدماغ **التي تحتفظ بالمعلومات**»[2]، وهذه المعلومات أصلها تلك التي شاهدها في الواقع الحي بمواجهة، ومع هذا فـ«ليس من المعقول أن نلومه على ذلك، لأنه يمتثل لقوانينه، إذ لا يستطيع أن يدرك المحسوس، ولا يمكن أن يتحرك إلا داخل المجردات»[3].

ويُسأل محمد سعيد البوطي «هل يصح القول بأن الله موجود خارج العالم»[4]، فيقول: «لا معنى لقولك إن الله موجود خارج الكون أو العالَم، ذلك **لأن الوجود بحد ذاته هو العالم**»[5]، وبهذا فلا موجود إلا العالم فحسب، والعَالم هو كل ما سوى الله، فلمّا يحصر الوجود في العالم ماذا بقي لغيره؟

وفي فلك المثالية قال إخوان الصفا بأن «الموجودات نوعان: **كليات** وجزئيات، **فالكليات** تبتدئ من أتمّها... **أوّلها وأولاها البارئ تعالى** الذي هو علّتها كلها»[6].

وتبلغ التناقضات المثالية منتهاها عند الإسماعيلية، فيقول داعيهم أبو يعقوب السّجستاني عن الله: «وليس بموجودٍ تنزيهٌ أسنى وأشرف مما نزهنا به مبدعنا بهذه الألفاظ التي يتقابل فيها **النفيان: نفي، ونفي النفي**»[7]، فهو: لا موجود، ولا لاموجود! «**لا موصوف، ولا لا موصوف**، النفي الأول هو نفي الصفة الجسمانية، والنفي الثاني

(١) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان، ج١، ص٦٠٥.

(٢) من كلام سيرجي سافيليف/ رئيس مختبر الجهاز العصبي بأكاديمية العلوم الروسية، في لقاء على يوتيوب: الدين والدماغ، كيف يفسر علم الأعصاب ظاهرة الرؤيا والأحلام والتطرف الديني؟ دقيقة:٥.

(٣) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، تعريب: جلال المخ، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس، ص٨٦.

(٤) استفتاءات الناس للبوطي على موقع نسيم الشام، مرفوع على الموقع: https://www.naseemalsham.com، ص٧.

(٥) استفتاءات الناس للبوطي على موقع نسيم الشام، ص٧.

(٦) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص٥٦.

(٧) الافتخار، إسحق بن أحمد السجستاني (أبو يعقوب)، حققه وقدم له: إسماعيل قربان حسين يوناولا، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ص٨٨.

هو نفي الصفة الروحية»[1]، فـ«الله غير محسوس، ولا مدرَك»[2]، إنه بعبارة أخرى ليس شيئًا عندهم، يقول السجستاني: «لا تكتنفه الحدود، ولا يعتوره التشيُّء»[3].

ويسوّغ علي بن الوليد هذا النفي للوجود والعدم عن الله فيقول: «**صفة الوجود تعم الموجودات على تباينها، والعدم نفي لها عن كيانها،** فإنْ وصف بارئ البرايا تعالى بما هو صفة ما أوجده من **الموجودات** كان ذلك شركًا بينًا، وإن نعت بالعدم كان ذلك تعطيلًا متعينًا، **فكلا القولين عنه منتفي لما يوحيانه من الشرك والتعطيل**»[4]، فنفي الوجود عنه حتى لا يشابه الموجودات بأي وجه، وهو شرك بنظرهم، وأما نفي العدم عنه حتى لا يحصل تعطيل، فيا ليت شعري لأي شيء سيكون التعطيل وهو قد نفى وجوده ابتداءً، وما قالوه مجرد إعادة إنتاج لكلام إكسينوفان الذي قال: «**الأحد لا يمكن أن يُشبّه لا باللاموجود ولا بالموجودات المتكثّرة**»[5]، ويقال له: «إنك فررت من تشبيهٍ بموجود، أو معدوم لا حقيقة له، فشبهته بالممتنع الذي لا حقيقة له»[6].

لقد كانت المثالية تصل بأنصارها إلى اعتبار أن الله مطلق غير معيّن، ومن هنا سيرى بعض المتصوفة أن «الحق من حيث إطلاقه الذاتي، واللاتعيّن **غني عن الكثرة** النسبية الاسمائية منزه عن كل وصف، ونعت واسم وحكم، **ولا يصح أن يحكم عليه بحكم ولا يوصف بوصف، ولا يسمى باسم، ولا يضاف إليه شيء**، من وحدة أو وجوب الوجود، أو مبدأية او اقتضاء إيجاد، أو صدور أثر، **أو تعلق علم بنفسه أو بغيره**، لأن كل ذلك **يقتضي التعين والتقيد وينافي الإطلاق**»[7]، على أن «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، **مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج**،

---

(١) من كلام إسماعيل قربان حسين يوناولا، الافتخار، ص٢٦٧.

(٢) الافتخار، ص٨٥.

(٣) الافتخار، ص٨٣.

(٤) دامغ الباطل وحتف المناضل، علي بن الوليد، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت-لبنان، ١٩٨٢م، ج١، ص١٣٥.

(٥) الكون والفساد، أرسطو، ص٢٥٣.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٣٢٤.

(٧) القِرى الروحي الممدود للأضياف الواردين من مراتب الوجود، عبد الله البوسنوي الرومي المشهور بشارح الفصوص، تحقيق وتعليق: عبد الله قارطال، بروصة ١٩٩٦م، ص٧.

وإنما يوجد في الذهن»[١].

ولما كان الزمان لا يسبق الحركة، إذ لا زمان بلا حركة[٢]، فـ«الزمن ابن الحركة، وإذا لم توجد أي حركة فلا يوجد أي تغير، **وإذا لم يوجد أي تغير فلا يوجد أي زمن»**[٣]، ولما وقع التسليم بأن المحرك الأول لا يتحرك، أو بعبارة بعض المتأخرين «لا يقبل التأثير والانفعال، فيستحيل عليه **حلول الحوادث والأحوال»**[٤]، قيل: «**فما جَلّ عن التغير والحركة، فليس في زمان»**[٥]، فسيقول قائلهم بأن الله موجود بلا زمن «فالزمن بدون حركة ليس له وجود»[٦]، بعبارة ابن متويه: «القديم عزّ وجل باقٍ لم يزل ولا وقت أصلًا»[٧]. ولما كان الزمن متعلقًا بالحركة، وكان الله ولا عالَم، ثم كان ومعه عالم، والحركة منفية عن الله عندهم، إذًا فالحركة محصورة في العالم، ومن هنا سيخرج الغزالي بالقول بأنه لا زمان قبل العالم[٨].

وسينصر الرازي إثبات المجردات كحقيقة موضوعية فيقول: «ثبت بهذا البرهان وجود **موجودات مجردة في الأعيان**، وهي التي كان يقول بها **الإمام أفلاطون** وكان يسميها بالمثل المجردة والله أعلم»[٩].

لقد كان التأثر بالغًا بالترجمة الوافدة لدرجة أن ابن سينا يجعل منطق أرسطو هو **ميراث ذي القرنين**، ليضحي ذو القرنين هو الإسكندر المقدوني، وأرسطو هو وزير ذي

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٨٦.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية، ج١، ص١١٩.

(٣) مباهج الفلسفة، ول ديورانت، تقديم: إبراهيم بيومي مدكور، ترجمة: أحمد فؤاد الإهواني، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة-مصر، ج١، ص٤٨.

(٤) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، جعفر كاشف الغطاء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي-فرع خراسان الرضوي، قم-إيران، ج١، ص٥٢.

(٥) المقصد الأسنى، أبو حامد الغزالي، ص١٣١.

(٦) من حاشية مطهري على أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج١، ص١٨٠.

(٧) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه، تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير: إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة-مصر، ص١٥٢.

(٨) تهافت الفلاسفة، محمد الغزالي، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، ص ٦٨-٦٩.

(٩) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٧، ص٣١.

القرنين، يقول ابن سينا:

«وهـــذه الآلـــة (علـم المنطقِ)
منـه إلـى جُـلِّ العلـوم يرتقي
ميـراث (ذي القرنين) لما سألا
وزيـــرَه العالـم حتـى يعملا
لمـن يريـد النظـر الميزانا
يأمـن فيـه زيغـه أمانا»[1]

في تجاوز ينقده ابن تيمية بقوله: «**حكماء اليونان مثل أرسطو وأمثاله كانوا مشركين، يعبدون الأصنام والكواكب**، وكان وزيرًا للإسكندر بن فليبس المقدوني، وليس هذا هو (ذو القرنين) الذي ذكره الله في كتابه، كما يظنه ابن سينا وطائفة معه»[2]، فذو القرنين «**كان موحدًا وذاك مشركًا، كان يعبد هو وقومه الكواكب والأصنام**»[3]، فقد كان «**ديونيسيوس ربُّ الخمر الإلهَ المفضل لدى الإسكندر**»[4]، وكان يقدم الأضاحي والقرابين للآلهة[5]، ويحمل معه نسخة من الإلياذة لهوميروس المملوءة بتعدد الآلهة أينما ذهب[6].

أما أرسطو فيقول أوغسطينس بريارة البوليسي: «ومن مخازي الوثنية أيضًا ما انساق إليه فيلسوفنا -أي أرسطو- من مغازلة الأحطياء، والتمتع بهم خلافًا لسُنة الطبيعة، إذ كان له حتى أواخر حياته حظيٌّ اسمه مرمكس»[7]، وذلك الذي كان سائدًا في اليونان[8]،

(١) القصيده المزدوجه في المنطق مطبوعة مع منطق المشرقيين، ابن سينا، المكتبة السلفية، مصر، ١٩١٠م، ص٣.
(٢) مجموع الفتاوى، ج١١، ص١٧١، ١٧٢.
(٣) مجموع الفتاوى، ج٤، ص١٦١.
(٤) الإغريق تاريخهم وحضارتهم، سيد أحمد علي الناصري، دار النهضة العربية–القاهرة، الطبعة الثانية، ص٥١٤.
(٥) الإغريق تاريخهم وحضارتهم، ص٥٢٢.
(٦) الإغريق تاريخهم وحضارتهم، ص٥١٩.
(٧) من مقدمته لكتاب: السياسات، أرسطو، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية: أوغسطينس بريارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، بيروت–لبنان، ١٩٥٩م، ص٤٦.
(٨) تاريخ الجنسانية، ميشال فوكو، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء–المغرب، ٢٠٠٤م، ج٢،

ولا يتبرأ منه سقراط وأفلاطون أيضًا، إلا أنهما كانا يعطيانه بُعدًا روحانيًّا[1] فيما يسميه بعضهم حبًا «عذريًّا أفلاطونيًّا»[2].

ومع ذلك فإن ابن سينا قد جعل الإسكندر ذا القرنين، وجعل من أرسطو وزيرًا له، في محاولة لإضفاء شرعية دينية على التراث الوافد المترجم، لقد «**حاول أن يطبع فلسفة أرسطو الوثنية بطابع إسلامي**»[3]، بل وصل الأمر ببعضهم إلى أن يرفع حديثًا منحولًا يقول فيه عن أرسطو على لسان النبي ﷺ: «**لو عاشَ حتى يعرفَ ما جئتُ به لاتّبعني على ديني**»[4]. ولم يكتفِ الوَضّاعون بهذا حتى رووا أنه نبيّ من الأنبياء، فصنعوا حديثًا يقول: «**إن أرسطوطاليس كان نبيًّا فجهله قومه**»[5]، وفرح به بعض المتأخرين ليقول: «**مع غض النظر عن سند الرواية وصحة متنها، موضع الشاهد منها قوله ﷺ كان نبيًّا**»[6]، فكيف جعل منه شاهدًا مع قوله ﷺ بقطع النظر عن السند، والأسانيد هي قوائم الحديث[7]، وزاد عليها قطع النظر عن صحة المتن، فأيُّ شيء بقي؟ ويزيد على ذلك فيقول: «اسم أرسطو جاء على لسان الإمام الصادق عليه السلام أيضًا، وكفى بذلك مفخرة له»[8]، فهذا اسم أبي لهب قد جرى ذكره على لسان النبي ﷺ، فقرأه في القرآن وأقرأه للمسلمين، وليس في هذا مفخرة له، وهذا وأمثاله كان ابن تيمية سبّاقًا لنقده،

ص٩٤، ١٨٢.

(١) تاريخ الجنسانية، ج٢، ص٦٨، ٢٢٨.

(٢) فتاوى عليّ الطنطاوي، جمعها ورتبها حفيده: مجاهد ديرانية، دار المنار للنشر والتوزيع، جدة-السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هجرية-١٩٨٥م، ص١٤٥.

(٣) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية-دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ص٢٦٣.

(٤) رسائل إخوان الصفا، ج٤، ص١٧٩.

(٥) محبوب القلوب المقالة الأولى في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، محمد بن الشيخ على الاشكوري الديلمي اللهيجي، تقديم وتصحيح إبراهيم الديباجي حامد صدقي، آينة ميراث (مرآة التراث)، طهران-إيران، الطبعة لأولى: ١٩٩٩م، ص١١٧.

(٦) شرح كتاب المنطق لمحمد رضا المظفر، تقريرًا لدروس كمال الحيدري، بقلم: نجاح النونيني، مؤسسة الإمام الجواد للثقافة، الكاظمية-العراق، ١٤٣٦هـ-٢٠١٦م، ج١، ص١٠.

(٧) صحيح مسلم، مسلم بن حجّاج، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م، ص٩.

(٨) شرح كتاب المنطق لمحمد رضا المظفر، نجاح النونبني، ج١، ص١١.

فأرسطو وأمثاله لم يعرفوا النبوة و«**كان ببلاد لا يُعرف فيها شريعة نبي**»[1].

ولم يستثنِ ابنُ تيمية أفلاطون، فتحدث عن محاورة (النواميس)، وهي من محاورات أفلاطون تدور بين عدة أشخاص، وتتحدث عن التشريع في كريت، ولاقيدايمونيا، هل هو إنسان أو إله؟[2]، فقال: «**ذكروا من كلام أفلاطون وغيره في النواميس**، والنواميس التي يذكرونها فيها شرك، لا يأمر الله به أحدًا من أنبياء الله، فعلم أن ما ذكروه من واضعي النواميس المخالفة لما اتفقت عليه الرسل فليس بنبي، ولا متبع لنبي، بل هو من جنس واضعي النواميس **من ملوك الكفار، ووزرائهم، وعقلائهم، وعلمائهم**»[3].

ولذا لم يمتنع ابن تيمية من القول بأن «**حكماء اليونان كانوا مشركين**»[4]، ويظهر بهذا خلافُه لما قاله تلميذه ابن القيم: «**أفلاطون كان معروفًا بالتوحيد**»[5]، فهذا لا يتناسب مع ما سبق بيانه من حال أفلاطون، وقلمُ ابن القيم في هذا تأثر بالدعاية التي كانت تُروِّج عن أفلاطون وغيره.

وكان التقارب مع أرسطو يمتزج بتفسير القرآن، ومن ذلك قول ابن حزم: «ذكر الله عز وجل تعيير[6] إبراهيم عليه السلام قومَه على **نُقلة الكواكب** والشمس والقمر التي كانوا يعبدونها من دون الله، وأن ذلك **دليل على خلقها، وبرهان على حدوثها**»[7]، وذلك بالزعم بأن «الخليل عليه السلام قد حكى الله تعالى عنه في كتابه: **بأنه استدل بحصول التغيير في أحوال الكواكب على حدوثها**»[8]، وذلك في قوله: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ

---

(١) النبوات، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م، ج١، ص١٩٨.

(٢) محاورات أفلاطون، ج٦، ص٩.

(٣) الرد على المنطقيين، ص٢٤٤، باختصار يسير.

(٤) مجموع الفتاوى، ج١١، ص١٧١، باختصار.

(٥) إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد، مكة المكرّمة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ ج٢، ص١٠٣٠.

(٦) في المطبوع (تقرير) والصواب هو (تعيير) كما نقله الكوثري في تعليقه على الأسماء والصفات، لأحمد بن الحسين البيهقي، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص٢٦٩.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام، محمد بن علي بن حزم، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص٣٦.

(٨) أساس التقديس، محمد بن عمر الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة،

اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

فهذا تماهٍ مع ما قرره أرسطو بأن العالم متحرك/ متغيّر، للوصول إلى «**اللا متحرك الذي يحرّك حسب تعبير أرسطو**»[1]، فبهذا يصير إبراهيم قد استدل بأن الكوكب انتقل، وتحرك، ليصل إلى الله الذي لا يتحرك، وتتحول فلسفته إلى دين، ويضحي التعامل مع أرسطو حينها بمنطق الكوثري بأن «**من جوّز النُقلة والحركة في إله العالمين، قد رغب عن ملّة إبراهيم، وتابع أعداءه الوثنيين**»[2].

ومن هنا سينبري ابن تيمية لتخليص هذا المعنى الأجنبي عن الآية، فيقول: «لا نسلّم أن الأفول هو التغير»[3]، فـ«إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير، بل هو خلاف ما عُلم بالاضطرار من الدين والنقل المتواتر للغة والتفسير، **فإن الأفول هو المغيب، يقال: أفلت الشمس تأفُل وتأفِل أفولًا إذا غابت، ولم يقل أحد قط إنه هو التغير**، ولا إن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء، يقال: إنها أفلت، ولا أن الريح إذا هبت، يقال: إنها أفلت، ولا أن الماء إذا جرى، يقال: إنه أفل، ولا أن الشجر إذا تحرك، يقال: إنه أفل، ولا أن الآدميين إذا تكلموا، أو مشوا، وعملوا أعمالهم، يقال: إنهم أفلوا، بل ولا قال أحد قط إن من مرض أو اصفرّ وجهه أو احمرّ يقال: إنه أفل.

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله وعلى خليل الله وعلى كلام الله عز وجل وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله وعلى أمة محمد جميعًا وعلى جميع أهل اللغة وعلى جميع من يعرف معاني القرآن»[4]، ففي هذا خروج عن أصول تفسير القرآن، إذ «الاستدلال بالقرآن إنما يكون بحمله على لغة العرب التي أنزل بها، بل قد نزل بلغة قريش، **فليس لأحد أن يحمل ألفاظ القرآن على غير ذلك مِن عُرف عام، واصطلاح**

ص٣٥، باختصار يسير.

(١) محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، الحلقة التاسعة، ص١١٢.

(٢) كلام الكوثري في تعليقه على الأسماء والصفات، للبيهقي، ص٢٦٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٢٨٤.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٢٨٤، ٢٨٥.

خاص، بل لا يحمله إلا على تلك اللغة»[1].

كان صبغ العديد من المقالات المثالية بالهالة الدينية يتسارع، ومن ذلك ما حواه كتاب (نهج البلاغة) الذي توفي مؤلفه بعد عليّ بن أبي طالب **بأربعة قرون**، ومع ذلك فقد شرع «بتأليف كتابٍ يحتوي على مختارِ كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام»[2]، وسيَنسب فيه العديد من المقالات إلى علي بن أبي طالب دون أسانيد، ونادرًا ما يسمي مَراجعه، لكنه صرّح بأن من مراجعه «**الناقد البصير**، عمرو بن يحيى الجاحظ»[3]، وهو رأسٌ في **المعتزلة**، إليه تنسبُ «الجاحظية»[4]، وقد جاء في أول خطبة في الكتاب: «كمال الإخلاص **نفي الصفات عنه**... **مَن جهِله فقد أشار إليه**، ومن أشار إليه حَدَّه، ومن حدّه فقد عَدّه»[5].

لقد كان مزعجًا لمن تلقفوا هذا الكتاب أن يتم التدقيق في صحة نسبته، وبيان لمن يعود هذا الكلام، حتى قال أحدهم منفعلًا وهو يتحدث عمن لم يثبتوا نسبة هذا الكلام إلى علي بن أبي طالب: «(نهج البلاغة) لم يسلم من **حقدهم** الذي وصل إليه، **وسمهم** الذي أرادوا نفثه حوله، وكانت محاولاتٌ لنفي صحة نسبته إليه عليه السلام **لأن فيه عطاء أكبر من مستوى العصر الذي يعيش فيه**»[6].

وهذه الخطابة لا تصنع شيئًا، فالكلام بنفي الإشارة إلى الله، والحس عنه، ونفي الصفات كان مشهورًا بين الجهمية والمعتزلة، فكيف بكتب أفلاطون وأرسطو؟ وقد حاول غيره محاولة جادة لينصر ثبوته، وهو عبد الزهراء الحسيني، فبحث عن مصادر وأسانيد نهج البلاغة، فماذا صنع مع هذه الخطبة وهي الخطبة الأولى في الكتاب؟

أحال إلى الزمخشري **وهو معتزلي أيضًا**[7]، ودارت مصادره الأخرى على مراجع

(١) بيان تلبيس الجهمية، ج٣، ص١٩٢، باختصار يسير.

(٢) نهج البلاغة، الشريف المرتضى، تعليق: محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨م، ص٩.

(٣) نهج البلاغة، ص٧٢.

(٤) الفرق بين الفرق، ص١٥٤.

(٥) نهج البلاغة، ص١٦.

(٦) روائع محاضرات الوائلي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ص٣٠٧.

(٧) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الأضواء، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة:

متأخرة بين ٤٠٦هـ إلى ٦٥٢هـ[1]، ليختم كلامه بقوله: «**هذا المتن يغني عن السند**»[2]، وهذا يُظهر مقدار ثبوت هذا الكلام عن علي بن أبي طالب.

وفي خطبة جاء في عنوانها: «تجمع هذا الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة»[3]، قال: «امتنعَ عن نظر العيون، **لا يجري عليه السكون والحركة... ولا تدركه الحواس فتحسه**»[4]، لقد حرص عبد الزهراء على تتبع هذا الموضع، فلم يجد أحدًا ذكره سوى الطبرسي في (الاحتجاج)[5]، فهل هذا يعتبر مصدرًا لنهج البلاغة؟

فإذا كان المرتضى مؤلف كتاب (نهج البلاغة) توفي بداية القرن الخامس هجرية، فإن الطبرسي هذا لم تتحدد سَنة ولادته، ولا سنة وفاته، فهناك من يقول بأنه توفي سنة ٥٥٨هـ، وهناك من يقول: ٦٢٠هـ[6]، فهو بَعد صاحب النهج، فكيف يكون مصدرًا له؟

لكن عبد الزهراء يتعسف ليجعله مصدرًا، فيقول: «رواها الطبرسي في الاحتجاج باختلاف بعض الحروف، **تعرف منه أنها نقلت من غير (النهج)**»[7]، ومثال هذا: «رواية المرتضى: **لا يجري عليه السكون والحركة**، ورواية الطبرسي: **لا تجري عليه الحركة والسكون**»[8]، فهذا نقل مطابق إلا أن فيه تقديمًا وتأخيرًا، واختلافًا في شكل الحروف، وهو محمول على أنه من عمل النُسّاخ، لا أنه من مصدر ثالث، ثم على فرضِ أنه ينقل عن مصدر آخر، فما المانع أن ذلك المصدر تصرَّف بالمعنى ونقل عن (نهج البلاغة)؟ وكيفما كان فهو كما سبق مرجع متأخر عن النهج، لا يمكن أن يعتبر مصدرًا له، فما هو مصدر هذا الكلام: «**لا تجري عليه الحركة والسكون**»؟ الواقع إن هذا الكلام مجرد

١٩٩٥م، ج١، ص٢٩٥.

(١) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج١، ص٢٩٧.

(٢) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج١، ص٢٩٧.

(٣) نهج البلاغة، ص٣٧٠.

(٤) نهج البلاغة، ص٣٧٢.

(٥) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج٢، ص٤٧٥.

(٦) الاحتجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ج١، ص٥.

(٧) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج٢، ص٤٧٥.

(٨) مصادر نهج البلاغة وأسانيده، ج٢، ص٤٧٦.

إعادة صياغة لكلام إكسينوفان القائل بأن «**الله منزه عن الحركة والسكون**»[١]، وقد حكاه عنه أرسطو في (الكون والفساد)، وهو من الكتب التي ترجمت باكرًا، «نقله حُنين إلى السرياني، **وإسحق إلى العربي، والدمشقي**، وذكر أن ابن بكوس **نقله**، شرح هذا الكتاب الإسكندر **كله، نقله متى**»[٢]، وهذا قبل أن يولد المرتضى صاحب (نهج البلاغة).

ولذا لم يُعفِ ابن تيمية كتاب (نهج البلاغة) من نقده، فقال: «هذه الخطب المنقولة في كتاب (نهج البلاغة) لو كانت كلها عن عليّ من كلامه، لكانت موجودة قبل هذا المصنّف، منقولة عن عليّ بالأسانيد وبغيرها، فإذا عَرَف من له خبرة بالمنقولات أن كثيرًا منها بل أكثرها لا يُعرف قبل هذا، علم أن هذا كذب»[٣]، ونحو هذا ما جاء فيما يسمى بالصحيفة السجادية من مثالية: «لا تُحدُّ فتكون محدودًا، **ولا تُمثَّل فتكون موجودًا... لا تُجسُّ ولا تُحَسُ ولا تُمس**»[٤]، يقول ابن تيمية: «الأدعية المأثورة في صحيفة علي بن الحسين، أكثرها كذب على عليّ بن الحسين»[٥].

وفي تأثرٍ بموقف اليونانيين من الكواكب، يقول ابن سينا في رسالةٍ في سبب إجابة الدعاء وكيفيةِ الزيارة: «الواجب يؤثر في العقول، والعقول تؤثر في النفوس، والنفوس في الأجرام السماوية، حتى تُحركها دائمًا بالحركة الدورية الاختيارية تشبهًا بتلك العقول، واشتياقًا لها... **ثم الأجرام السماوية تؤثر في هذا العالم**»[٦].

لقد «**كانت النجوم أغراضًا للتوقير الديني عند اليونانيين**، أي إنهم لم ينظروا للنجوم على أنها نجوم، بل كانوا ينظرون إليها على أنها **كينونات حيةٌ ما فوق دنيوية**»[٧]،

(١) الكون والفساد، أرسطو، ص٢٥١.

(٢) الفهرست، ابن النديم، ص٣٥١.

(٣) منهاج السنة، ج٨، ص٥٦.

(٤) الصحيفة السجادية الكاملة، تقديم: محمد باقر الصدر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، ص٢٠٩، ٢١٠.

(٥) منهاج السنة، ج٦، ص٣٠٦، بتصرف يسير.

(٦) جامع البدائع، ص ٣٦.

(٧) جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: جورج برشين، الرافدين، بيروت-لبنان، الطبعة

ثم جرى تغليف هذا بعد الترجمة بقالب من الطرح الإسلامي، فيقول إخوان الصفا: إنَّ «**الكواكب ملائكة الله**، وملوك سماواته، خلقهم لعمارة عالَمه **وتدبير خلائقه وسياسة بريّته**»[1]، إنها «**الجواهر البسيطة العقلية، العلّامة الفعّالة، التي هي ملائكة الله**، وخالص عباده، وهي الصوَر المجردة من الهيولى، المستعملة للأجساد المدبّرة بها لها، ومنها أفعالها... وهي **أفلاك روحانية، محيطات بالأفلاك الجسمانية**»[2]، ولما كانوا مثاليين يثبتون كليّات مجردة خارج الذهن، كانت عندهم «النفس الكليّة هي روح العالم»[3]، فالعالم عندهم «له جسدٌ ونفس»[4]، ومن هنا قالوا ببطلان أن «الكواكب جمادات»[5]، بل هي كائنات حية!

لقد كانت الكتب المترجمة قد حوت تمجيدًا للتنجيم كما في (كتاب الأربعة) لبطليموس، «وتحوي الفصول الأولى منه على دفاع عن الكهانة والتنبؤ بالمستقبل وخاصة التنجيم، ويضيف بطليموس قوله: **إن احتمال الخطأ ووقوعه لا ينبغي أن يضعفا من همّة المنجّم**، أكثر مما يضعفان من همّة الملّاح أو الطبيب»[6]. وعلى رغم انتشار هذه المقالات بين اليونانيين، لكنهم لم يعدموا بينهم من أنكرها عليهم، كما فعل إبيقور، حيث قال: «موقفٌ كله جنون وسفاهة، ألا وهو موقف **أولئك الذين يتحمّسون لعلم التنجيم العقيم، ويتصورون عللًا لا معنى لها**»[7].

إلا أن الانتصار للتنجيم كان هو الأقرب في التأثير على المتلقفين للوافد المترجم، وسيؤثر هذا في الرازي فيما بعد، ليكتب فصلًا «في ذكر جملة الأسباب الموجبة لاختلاف النفوس في الصفات» ويقول: «اعلم أنها على نوعين: السبب الذاتي الجوهري، والنوع

الأولى: ٢٠١٧م، ص ١٣٧.

(١) رسائل إخوان الصفا، ج٤، ص٢٨٥.

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص٢٧٢.

(٣) رسائل إخوان الصفا، ج٢، ص١٣٣.

(٤) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص٢١٢.

(٥) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص٥٣٦.

(٦) العلم القديم والمدنية الحديثة، جورج سارتون، ترجمة: عبد الحميد صبرة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٢٩، ١٣٠، بتصرف يسير.

(٧) إبيقور الرسائل والحِكَم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، ٢٠٠.

الثاني: الأمور الخارجة عن الذات والجوهر»[1]، وذكر من بين تلك الأمور الخارجية: «**البلدة التي يمر على سَمتِ رؤوسِ أهلها كوكبُ سعد، تكون أحوالهم حسنة فاضلة، والتي يمر على سمت رؤوسهم كوكب نحس تكون أحوالهم مذمومة**»[2].

ويكتب كتابه (السر المكتوم في أسرار النجوم)، الذي حوى طلسمات وأدعية للكواكب، ويثني فيه على ابن سينا[3]، وينقل عن أرسطو[4]، ومما قاله فيه: «أصحاب هذا العلم جمعوا بين أشرف العلوم وأشرف أنواع القدرة، وأما لذة العلم فلأن هذا العلم يوقفك على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل، بل ويجعلك بحيث تصير مشاهدًا للروحانيات ومخاطبًا لهم بل ومخالطًا بهم... أما لذة القدرة فلأنهم يقدرون على جميع المرادات»[5].

ويرُد الرازي على من حصر معرفة الكواكب بالتجربة فيقول: «هذا القول عندي باطل، لأن التجربة لا بد فيها من التكرار، وههنا أمور لا تتكرر إلا في مدة متطاولة لا تفي الأعمار بضبط تواريخها... بل الطريق إليه هو التجربة في البعض **والوحي والإلهامات في البقية**»[6]، فهو يفسح المجال هنا لما سيسوقه هو من غير تجربة، بل حتى تلك التجربة التي يذكرها ليست بمفهوم التجربة اليوم في العلوم الطبيعية، بل مجرد ربط بين حدثين بتفسير وإن كان خرافيًا، ويبينها الرازي بقوله: «أما طريق التجربة: هو أنه متى حدث نوع من **أنواع الحوادث في هذا العالم**، فإن صاحب التجربة يتعرف **أن الأوضاع الفلكية كيف كانت**»[7]، فالتجربة المقصودة هي التنجيم بربط جميع الحوادث بالكواكب، وبالتكرار يتنبأ مثلًا: الشهر الفلاني يمكن النصر فيه، الآخر لا يمكن وهكذا.

---

(١) المطالب العالية، ج٧، ص١٤٩.

(٢) المطالب العالية، ج٧، ص١٤٩.

(٣) سر المكتوم في أسرار النجوم، الفخر الرازي، المطبعة الحجرية-مصر، ١٩١٦م، ص١٣.

(٤) سر المكتوم، ص٣.

(٥) سر المكتوم، ص٣.

(٦) سر المكتوم، ص١٠، ١١.

(٧) المطالب العالية، ج٨، ص١٥٩.

ويذكر في كتابه القرابينَ للكواكب، فهناك شيء اسمه صيام القمر يقول فيه: «أما صيام القمر فإنه من الثلاثاء إلى يوم الاثنين، ويذبح لها في الليلة السابعة نعجة ويأكل من كبدها»[1]، ويشرح الحِكمة من هذه القرابين فيقول: «في حكمة هذه القربانات: أما من جعل هذه الكواكب حساسة مشتهية نافرة فلا يستبعد أن يقال: **إن طبائعها تميل إلى هذه الروائح ويُستلذ بها ويُنتفع بها**، وأما من لا يتأتى ذلك فيقول: **التجربة دلت على هذه الأعمال إنما يكمل بهذه القربانات والدخن**، فلا بد منها وإن كنا لا نعلم كيفية الانتفاع بها»[2].

فعنده من قال بأن الكواكب حساسة، تشتهي وتنفر، يَسوغ هذا، ومن قال بالتجربة لا يمانع هذه الأعمال بل يثبتها بها، وينفي معرفته بكيفية ذلك، والرازي نفسه ينفي حصر معرفة الأفلاك بمجرد التجربة التي هي القول الثاني، والتي لا تخالف نتيجة القول الأول، إنما لا تبحث وراء ذلك بإثبات أن الكواكب حية، التي يقول عنها الرازي: «**الذي يدل على أن الأفلاك والكواكب أحياء عاقلة وجوهٌ بعضها برهانية، وبعضها إقناعية**»[3].

ويطيل في ذكر الأدعية والقرابين للكواكب، فمثلًا يذكر ما يسميه بتسبيح زحل ومما فيه: «أيها السيد الأعظم الأجلّ القاهر القهار العزيز الجبار القادر العفريت العظيم الشأن، العالي المكان الكبير الرفيع...» إلى آخر ما يسوقه في ذلك[4].

ويذكر شروط هذا (العلم) فيقول: «اتفق المحققون على أنه لا بد من رعاية أمور:

الشرط الأول: أن من أتى بشيء من هذه **الأعمال ثم يكون شاكًا فيه لم ينتفع به**»[5]، ويبين أن من أسباب ذلك أن «**الروحانيات العلوية مُطّلعة على ما في قلوبنا**»[6].

---

(١) سر المكتوم، ص١٢٣.

(٢) سر المكتوم، ص١٢٣.

(٣) المطالب العالية، ج٧، ص٣٣٦.

(٤) سر المكتوم، ص١٢٥.

(٥) المطالب العالية، ج٨، ص١٦١.

(٦) المطالب العالية، ج٨، ص١٦١.

و«الشرط الثاني: أنه إذا قرَّب للأرواح أنواعًا من القرابين، ولم يجد لها أثرًا، فالواجب أنْ لا ينقطع عن ذلك العمل، وأنْ لا يتركها، فإن من عرف أنه كيف التقرب إلى الملك العظيم من ملوك الأرض علم أنَّ تحمُّل العناء الكثير في هذا العلم هين. **قال أرسطوطاليس**: (كنت مشتغلًا بهذا العلم صباحًا ومساءً فإن وجدتُ أثرًا حمدته، وإن لم أجد الأثر لم أسئ الظن به وإن طالت المدة وتراخت الأيام، ورُب شيء كان يعسر، ثم إني كنت ما أنقطع عن المطلوب حتى أبلغه)، ويجب أن يكون سبيل الطالب لهذا العلم، سبيل العاشق، إذا لم يسامحه معشوقه، وسبيل من أراد الوصول إلى خدمة ملك لا يقبله، فإنه يبلغ غاية الجهد، رجاء الفوز بالمطلوب، فههنا أولى»[1]. ويَذكر أن إشاعة هذا العلم على خلاف مصالح العالم، فالشيء إذا كان عزيزًا بُولغ في كتمانه-ويظهر أن هذا سبب تسميته لكتابه بـ(السر المكتوم)-إلى أن يقول: «وقد بينا أن ضعف الاعتقاد فيه يوهن هذه الأعمال»[2].

وفي غمرة الدفاع عن الرازي، أنكر التاج السبكي صحة نسبة كتاب (سر المكتوم) إليه، فقال: «الكتاب مختلق عليه. **وبتقدير صحته إليه ليس بسحر**، فليتأمله من يحسن السحر»[3]، فهو ينكره حتى لا تلحق الرازي وصمة السحر، فلو صح فإن الكتاب ليس بسحر، فهذا هو المهم عنده، وبهذه الطريقة كان نفيه للكتاب عنه. وكتاب (سر المكتوم) أثبت نسبته الذهبيُّ إلى الرازي[4]، وهو الذي يصفه السبكي بـ«**شيخنا الذهبي**»[5]. وقد نقل ابن حجر كلام الذهبي في إثبات نسبة الكتاب إلى الرازي، وذكر أن السبكي عاب على المصنف ذِكره للرازي في كتابه (ميزان الاعتدال) وذلك لأنه ليس من رواة الحديث[6]، لكنه لم ينقل إنكار السبكي للكتاب، فكأنه لم يعبأ به رغم

(١) المطالب العالية، ج٨، ص١٦٢.

(٢) المطالب العالية، ج٨، ص١٦٣.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى: ١٣٨٣ هـ-١٩٦٤م، ج٨، ص٨٨.

(٤) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ج٣، ص٣٤٠.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، ج٨، ص٨٨.

(٦) لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية،

اطلاعه عليه.

ولم يصنع السبكي بإنكاره شيئًا، فمضمون كتاب (سر المكتوم) مذكور في كتاب الرازي (المطالب العالية)، وهو من أواخر كتبه، بل لقد توفي قبل أن يتمه[1]. أما ربطه بالسحر، فما ذكره في السر المكتوم، والمطالب من إثبات «أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الأشكال الفلكية، والاتصالات الكوكبية» فهذا ما اعتبره مقدمة قوية لأشد أنواع السحر تأثيرًا بنظره وهو السحر المبني على مقتضيات أحكام النجوم، بل ذكر عشرة أنواع للسحر ثم قال: «إن شيئًا من هذه الأقسام لا يتم إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم»[2].

أما سعيد فودة فقد صحح نسبة الكتاب إلى الرازي، وقال: «الطريقة التي يتبعها الرازي في بيان أصول السحر وأقسامه في المطالب العالية قريبة جدًا من الموجود في السر المكتوم، إلا أنه يقتصر في المطالب على الأصول الكلية دون الخوض في تفاصيل كثيرة من الأعمال الجزئية التي ذكرها في السر المكتوم»[3].

إلا أنه يحمله على أنه ناقل عن غيره فحسب، فيقول: «إنه ينقل عنهم ما قرروه، ولا يريد إلا تقرير أصولهم بحسب النقل الثابت عنهم، بلا افتراء عليهم»[4]، وهذا الكلام غير صحيح تخالفه نصوص الرازي نفسها. وقد نقل محمد صالح الزركان نصًا للرازي بأنه جرب بنفسه بعض تلك الطلاسم، فقال: «وجدت في السر المكتوم النص التالي: (الطريق الثامن نسخة قوية مجربة تعقد اللسان وتزعزع محبة القلب، **قال مصنف الكتاب رضي الله عنه: جربتها مائة مرة فما رأيت إلا الإصابة:** بسم الله الرحمن الرحيم، وقفوهم إنهم مسؤولون، كهيعص، طه، طس، ألم، يس، ص، حم، عسق، ق، نون، قد

بيروت-لبنان، ٢٠٠٢م، ج٦، ص٣١٨.

(١) مقدمة أحمد حجازي السقا في تحقيقه المطالب العالية، ج١، ص١٨.

(٢) المطالب العالية، ج٨، ص١٤٦.

(٣) انظر مقدمته لكتاب: نهاية العقول في دراية الأصول، محمد الرازي، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ج١، ص٧٤.

(٤) من مقدمة سعيد فودة لكتاب: نهاية العقول في دراية الأصول، ج١، ص٨١.

عقدت لسان فلان بن فلانة سبع سنين، وسبعة أشهر، وسبع لحظات، وسبع لمحات، يا شميخثا، يا سوحوثوا، يا تنعوثا... ثم يكتب هذه الصورة سبعًا، ثم تدفن في حفرة في دار المعقود عليه)»[1].

كما أن الرازي في سر المكتوم يرجّح ولا يكتفي بالنقل، ومثاله ما قاله في الرد على من حصر علم النجوم بالتجربة: «**هذا القول عندي باطل**»[2]، وقد عقد فصلًا لبيان ما سماه بشُبه من أنكر تأثير الكواكب[3]، فهو إن كان ناقلًا فإنما ينقل أقوال المخالفين له في إثبات تأثيرها، لذلك يسميها بالشُبه، وقد «سمّيت بالشُبه لأنها تشبه الحق»[4] وليست هي حقًا، لذا يرد عليهم ويُظهر عدم تسليمه بأقوال المخالفين لما قرره في كتابه بل بما يخالفها، ومثاله قوله: «**الشبهة السادسة**: تمسكوا بآيات من كتاب الله **وزعموا** أنها تدل على فساد هذا العلم» ويجيب عن هذا فيقول: «**إنا نقول الحاصل عند المنجم** من الأحكام ليس هو العلم بل الظن قد يصيب وقد يخطئ وعند ذلك **لا تكون الآيات دافعة ما قلنا**»[5].

فهذا لا يحمل على النقل المجرد، وليس هذا في كتابه (سر المكتوم) فحسب، بل في كتابه (المطالب العالية) الذي يقر فودة بأن الرازي توفي قبل إتمامه[6]، يقول الرازي فيه: «**في الطريق الذي حصل به الوقوف على طبائع الأجرام الفلكية**: اعلم أن الطريق إليه أحد أمور ثلاثة: القياس، والتجربة، والوحي»[7]، أما القياس فيقول فيه: «**المختار عندنا أن هذا ضعيف جدًا، لا يجوز التعويل عليه**»[8]، فهو يرجح ويضعف، وفيه يصف

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٥٣، وأحال إلى نسخة مخطوطة في مكتبة الأوقاف بحلب (الأحمدية ١٣٤١).

(٢) سر المكتوم في أسرار النجوم، ص١٠.

(٣) سر المكتوم في أسرار النجوم، ص٢٦.

(٤) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة، ج١، ص٣٠٤.

(٥) سر المكتوم في أسرار النجوم، ص٢٩.

(٦) مقدمة سعيد فودة لكتاب: نهاية العقول في دراية الأصول، ج١، ص٨١.

(٧) المطالب العالية، ج٨، ص١٥٩.

(٨) المطالب العالية، ج٨، ص١٥٩.

هذا «العلم» الذي ذكر في شروطه عدم الانقطاع عن القرابين بأوصاف تمدح أهله، وتنافح عن طريقتهم، وليس في ذا نقلٌ عن غيره.

فيقول: «**اعلم أن الوصول إلى هذا العلم، يوجب خروج الإنسان من حد الإنسانية، ودخوله في عالم الملائكية، ولا ينبغي** أن يعتقد الرجل أن كل أحد هو **أهل لهذا العلم**، فإذا اشتغل واحد بهذا العلم، ولم يفز منه بطائل، فلا ينبغي أن يجعل هذا دليلًا على بطلان هذا العلم، فإنا نرى الحِرف الخسيسة، والصنائع النازلة قد يُتعِب الإنسان نفسه في تعلمها سنين، ثم إنه لا يتعلمها كما ينبغي، فإذا كان هذا شاهدًا في أخس الحرف، **فكيف الحال في أعلى الصنائع**؟»[1].

وحاول فودة أن يعارض كلام الرازي ببعضه، فكان مما نقل على سبيل المثال كلامًا للرازي في الرد على أصحاب الأحكام أي المنجمين[2]، وفيه: «إذا رأينا حادثًا حدث عند حلول كوكب في برج، فالمقتضي لذلك الحادث **إما أن يكون هو ذلك الكوكب، أو ذلك البرج، أو مجموعهما، أو شيئًا آخر، فإذا كان الأول وجب استمرار ذلك الحادث باستمرار ذلك الكوكب**» إلى آخر ما قال.

وكلامه هذا مادتُه مأخوذةٌ عن كلام قديم للرازي قال فيه: «**المؤثر إما الكوكب أو البرج، وإما الكوكب بشرط حصوله في البرج، والقسمان الأولان يوجبان ذلك الأثر بدوام الكوكب**»[3].

فما تاريخ هذا الكلام وما سببه؟ لقد قال الرازي نفسه: «**كان ذلك في سنة اثنتين وثمانين وخمسمائة، وهي السنة التي حكم المنجمون بوقوع الطوفان الريحي فيها، وعظم خوف أهل العالم من تلك الواقعة**»[4]، فهذا سبب كلامه وقتها عام ٥٨٢هـ والرازي توفي عام ٦٠٦ هـ[5]، وهذا يعني أن ٢٤ عامًا من حياة الرازي بكل ما حوتها من تقلبات

(١) المطالب العالية، ج٨، ص١٦٣.
(٢) مقدمة سعيد فودة لكتاب: نهاية العقول في دراية الأصول، ج١، ص٦٧.
(٣) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص٣٣.
(٤) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص٣٢.
(٥) انظر مقدمة فودة لكتاب: نهاية العقول في دراية الأصول، ج١، ص٦.

وآراء يتم إسقاطها إن اعتمد هذا الكلام وحده، فكيف وخلافه موجود في كتابه المتأخر الذي توفي قبل تمامه وهو (المطالب العالية)، وقد جاء في أحد أجزائه: «قال مصنف هذا الكتاب-قدس الله روحه-في آخر هذا المكتوب: تم هذا الكتاب ليلة السبت السابع عشر من جمادى الأولى سنة خمس وستمائة»[1]، فلا يُعارَض ما فيه بكلام متقدّم عليه.

وكلامه في (سر المكتوم) و(المطالب العالية) ليس مبهمًا حتى يطلب بيانه، إنه يعارض ما ذكره الرازي نفسه، ولا يمكن إسقاط كلامه بكلامه، بل يُحمل على تغير في المواقف، على أن المطالب العالية يبقى متأخرًا لا متقدمًا، فلا معنى لزج فودة بكلام متقدم للرازي في بحثه في كتاب (سر المكتوم)، فهذا كمن يقول بأن الأشعري ظل معتزليًّا لأنه نشأ على هذا وكان مناصرًا له.

وقد كان أبو منصور الماتريدي قد اعتذر باكرًا عن فعل المنجمين، وشبه فعلهم باستخراج المعاني والدلالات منها بعمل المجتهد الذي يستخرج الأحكام من النصوص الشرعية، ولا يرى أن في فعلهم عيبًا ولا عليهم لائمة، وخالف من قال بأن فعل المنجمين يدخل في النهي عن العمل بالأزلام[2].

وكان من صور التأثر بالمقالات المثالية ما عبر عنه الغزالي، الذي تنقل في حياته إلى عدة مراحل فكرية حتى إنه وصف حاله في واحدةٍ من تلك المراحل بقوله: «دام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض»[3]، يقول: «كمال العبد وسعادته في التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلي بمعاني صفاته وأسمائه بقدر ما يتصور في حقه»[4].

وهو في هذا يكرر فكرة أفلاطون الذي رأى أن أعلى درجات الحكمة والفضيلة

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، ج٥، ص١٨٥.

(٢) سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور الماتريدي، أحمد سعد الدمنهوري، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمّان-الأردن، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م، ص١٤٣، ١٤٤.

(٣) المنقذ من الضلال مطبوع ضمن: مجموعة رسائل الغزالي، ص٥٨١.

(٤) المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص٤٥.

«**أن نتشبه بالله حسب الطاقة الإنسانية**»[1]، هذه الفكرة التي سيطورها أفلوطين ويربطها بالربانيين الذين «**أدركوا التشبه بذلك الإله نوعًا ما**»[2]، أولئك هم الخواص و «**الأسرار الدينية لا تُكشف لغير الخواص**»[3]. إن فكرة التشبه بالله التي ذكرها أفلاطون ستتردد في تعريف الفلسفة عند الكندي: «**الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة**»[4]، وكذلك عند إخوان الصفا[5]، فهؤلاء الذين «يقولون: كمال الإنسان أن يتشبه بالخالق بحسب الإمكان، قد سلك نحوًا من سبيلهم أبو حامد في (المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى)»[6]، وهنا تبرز إشكالية عند الغزالي، كيف سيتشبه العبد بالله وهو يسلّم بأن الله «لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء»[7]؟ كيف إذًا سيتشبه العبد بشيء لا يشبهه، ويجعل هذا التشبه من مقدور العبد؟

يتدرج الغزالي في محاولة الخروج من هذه المشكلة، فيفرق بدايةً بين المماثلة والمشابهة فيقول: «مهما عرفت معنى المماثلة المنفية عن الله تعالى عرفت أنه لا مثيل له، **ولا ينبغي أن تظن أن المشاركة في كل وصف توجب المماثلة**»[8]، ولكن هذه المشاركة تتعارض مع أصله بأن الله لا يشبهه شيء بأدنى شبه، تابعًا للأصل القائل بأنه شيء لا كالأشياء، فيعود ليقول عن أسماء الله بأنها «**إيهام وتشبيه ومشاركة في الاسم بما لا يشبهه**»[9]، وهنا يقال: إن كان لا يشبهه بوجه فعلامَ وقع التشبّه؟ يقطع الغزالي متابعة الجواب في هذا بقوله: «**نهاية العارفين عجزهم عن المعرفة**، ومعرفتهم بالحقيقة

(١) أفلاطون المحاورات كاملة، ج١، ص١٩.
(٢) تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن أصله اليوناني: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص٥٩.
(٣) تاسوعات أفلوطين، ص٧٠٠، باختصار يسير.
(٤) رسائل الكندي الفلسفية، ج٢، ص١٧٢.
(٥) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص٢٠٨، ٢٩٠.
(٦) جامع الرسائل، أحمد بن تيمية، ج٦، ص١٢٣، باختصار يسير.
(٧) المقصد الأسنى، ص٤٧.
(٨) المقصد الأسنى، ص٤٧.
(٩) المقصد الأسنى، ص٥٠.

هي أنهم **لا يعرفونه**»[١]، فينتهي إلى اللاأدرية، ويقر بعجزه عن معرفته، ويرى أن العارفين هم الجاهلون العاجزون عن المعرفة. وبطريقة أفلوطين بجَعل الأسرار الدينية للخواص، يختم الغزالي كلامه بقوله: «ولنقبض ههنا عِنان البيان، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له، **وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن تبتذل بإيداعها الكتب**»[٢].

ويسوغ الغزالي موقفه دينيًا، فيذكر حديثًا في معنى التشبه بالله وهو: «**تخلقوا بأخلاق الله**»[٣]، وهو حديث «**لا أصل له**»[٤]، إلا أنه من الأحاديث التي «**نقلها كما اقتراها، لا أنه افتراها**»[٥]، وهو القائل عن نفسه: «**بضاعتي في علم الحديث مزجاة**»[٦]، الأمر الذي سيتكرر بعده عند الرازي فيقول إنه «**عليه السلام قال: تخلقوا بأخلاق الله، والفلاسفة قالوا: الفلسفة عبارة عن التشبه بالإله، بقدر الطاقة البشرية**»[٧].

كانت نظرة أرسطو بأن الأول لا يتحرك تُلقي بظلالها على المقالات، حتى قال أبو هاشم الجبائي «في أفعال الله تعالى كلها مخلوقة ما خلا الإرادة فإنها لا توصف بذلك إلا من جهة العرف»[٨]، وذلك للأصل القائل بأن «كل أفعال الله حادثة، لا يوجد فعل قديم لله عز وجل، لاستحالة كون الفعل قديمًا، وأفعال الله ليست صفات له»[٩]، وسيؤوَّل كل نص يفيد معنى الحركة/ التغير، أو قيام حادث/ فعل لله في ذاته، مثل القول بأنه جاء أو نزل، ليقال مثلًا:

دنـــا بـرحـمـتـه لـلـخـلـق يـرزقـهـم

(١) المقصد الأسنى، ص٥٢.
(٢) المقصد الأسنى، ص٥٥.
(٣) المقصد الأسنى، ص١٣٤.
(٤) معجم المناهي اللفظية، بكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة: ١٣١٧هـ-١٩٩٦م، ص١٨٦.
(٥) مختصر منهاج القاصدين، أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة، علق عليه: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان-مؤسسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، ١٩٧٨م، ص١١.
(٦) من رسالة قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ص٦٣٠.
(٧) المطالب العالية، ج٧، ص٣٠٠.
(٨) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه، ص٤٢٧.
(٩) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص٢٤.

كما علا عن سمات الحادثات عُـلا[1]

فيتم تأويل الأفعال لامتناع الحركة على الأول إلى أمور مخلوقة لا تقوم به، ومن هنا يقول الرازي: «كل ما يصح عليه المجيء والذهاب، فإنه لا ينفك عن المحدث، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث، فيلزم: أن كل ما صح عليه المجيء والذهاب، وجب أن يكون محدثًا مخلوقًا»[2].

كذلك سيتم تأويل كل نص يعارض الأصل القائل بنفي الشبه مطلقًا، إغراقًا في المثالية بقالب من اللاأدرية، ليقال:

وكـــل نـــص أوهَـــم التـشـبـيـهـا

أوِّلـــه أو فـــوّض ورُم تـنـزيـهـا[3]

والتفويض المذكور هنا هو تأويل مجمل[4]، أي الاعتقاد بأنها لا تدل على أي معنى فيه تشبيه مع عدم تحديد المعنى المصروف إليه، بخلاف الأول فهو تعيين المصروف إليه فهو تأويل مفصّل، والاثنان يدوران على أصل أنه «شيء لا كالأشياء»، فيتم تأويل الصفات الواردة في الكتاب والسنة على أنها مجاز، مثلًا العين «كناية عن شدة العناية»[5]، ووجه الله «كناية عن الذات»[6].

كانت المثالية تتكلم بلسان الإيمان، وتنتقل مشكلاتها داخل الإطار الديني. إنها مشكلات المنظومات المثالية أو نصف المثالية التي أضحت تطرح نفسها باسم الإيمان هذه المرة.

(١) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م، ج٢، ص٥٨٥.

(٢) أساس التقديس، محمد الرازي، ص١٣٦.

(٣) من جوهرة التوحيد، مطبوع مع شرح البيجوري عليها، ص١٥٦.

(٤) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، تعليق سعيد فودة، ص١٠٦.

(٥) أساس التقديس، الرازي، ص١٥٨.

(٦) أساس التقديس، الرازي، ص١٥٤.

مشكلات داخلية

لما وقع التسليم بأن الأول محرِّك لا يتحرك متابعةً لأرسطو، سيطرح ابن سينا إشكالًا مفاده: إن كان لا يوجد عالم، وكان المحرك الأول لا يتحرك، ثم وجد العالم، ما الذي أحدثه؟ فيفترض أنه لا يوجد أي تغير في الأول، ولا في غيره الذي يُفترض أنه كان عدمًا، فإذا «**لم يكن تجددٌ، كانت حال ما لم يتجدد شيءٌ، حالًا واحدة مستمرة على نهج واحد**»[1]، فإذا كان الأول لا يتغير فلا يقوم به أي حادث، فهو على حال واحدة، وغيره لم يكن موجودًا و«كل شيء لم يكن ثم كان، فبيّن في العقل الأول، **أنَّ ترجُّحَ أحدُ طرفي إمكانه، صار أولى بشيء وبسبب**»[2]، فإن قيل: حدث بعد أن لم يكن موجودًا إذًا ثبت موجود محدث دون سبب حادث، وهذا ممتنع.

وهنا يحاول ابن سينا أن يتجاوز هذه الإشكالية بالقول بأن العالم قديم، لم يحدث من العدم، ولا يسبق الله، ولا يسبقه الله زمنيًّا، فيصل إلى «**ممكن الوجود بنفسه، واجب الوجود لغيره**، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره»[3]، والأول يفيض[4] على العالم فيجعله موجودًا. ولإثبات وجود العالم معه دون أسبقية زمنية للأول عليه يضرب مثالًا لهذا بقوله: «حركتُ يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول: تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي، **وإن كانا معًا في الزمان، فهذه بعدية بالذات**»[5]، فهو بهذا المثال ينصر أن شيئًا-في الواقع-يحرك غيره دون أن يسبقه بالزمن بل يسبقه بنظره بالذات، ليثبت أسبقية الله للعالم بهذه الطريقة، بأنها أسبقية لا زمنية.

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١١٠.
(٢) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٩٦.
(٣) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١١٣.
(٤) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١٣١.
(٥) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٨٧، ٨٨.

ويثبت «جواهر غير جسمانية موجودة، وأنه ليس واجب الا واحدًا فقط»[1]، «وتكثّر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول، لأنه واحد من كل جهة، وغير ممتنع في معلولاته»[2]، فـ«أول كثرة وجب صدورها عنه: **جوهر عقلي، وجرم سماوي معًا**»[3]، «فالأول يبدع جوهرًا عقليًّا، هو بالحقيقة مبدَع، وبتوسطه: جوهرًا عقليًّا، وجوهرًا سماويًّا»[4].

ولينصر قدم العالم، يقدم حجة مفادها أن الحادث قبل وجوده كان ممكن الوجود، وهذا الإمكان ليس هو القدرة عليه، لأن غير الممكن غير مقدور عليه كالمستحيل، فلما ثبت أن الشيء قد يكون غير ممكن في نفسه، ولا يتعلق بالقدرة، إذًا فالقول بأن شيئًا ممكن الوجود لا يعني أنه القدرة عليه، وفي توحيد بين تصور ممكن في نفسه دون القدرة عليه[5]، وبين الواقع كما هو شأن المثالية يختم حجته بقوله: «**وليس شيئًا معقولًا بنفسه** يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي فيفتقر إلى موضوع، **فالحادث يتقدمه قوة وجود، وموضوع**»[6]، فهو: «**يريد بيان كون كل حادث مسبوقًا بموضوع أو مادة**»[7].

ويقصد بالموضوع «**محلها**»[8]، ليس القدرة عليه، لكوننا نتصور الممتنع دون تصور القدرة، فالممكن موجود عنده دون القدرة، فابن سينا يجعل **لتصوره العقلي وجودًا في الواقع**، فهناك محل، ومادة موجودة في الواقع تسبق أي محدث لأنه يتصوره معقولًا في نفسه.

---

(1) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢١٣.
(2) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢١٧، ٢١٨.
(3) من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢١٦، بتصرف يسير.
(4) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٢٩.
(5) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٧٩-٨٢.
(6) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٨٣، ٨٤.
(7) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٧٨.
(8) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٨٠.

ويدفع ابن سينا فكرة المحرك الذي لا يتحرك إلى نتائجها المنطقية، ليصل إلى العلم، فالأول يعلم علمًا كليًا[1]، لكنه لا يتحرك، والأمور الجزئية تتغير، تفنى وتحدث، فلو علم أن فلانًا وُلد، فإن هذا يختلف عن علمه بأنه مات، عن علمه أنه سيولد، فالعلم بأنه سيولد، يعني أن المولود لم يوجد بعد، وأنه ولد، أي إنه موجود الآن، وأنه مات بأنه كان موجودًا.

لكن الأول لا يتحرك بعبارة ابن سينا: «واجب الوجود يجب أنْ لا يكونَ علمه بالجزئيات علمًا زمانيًا، حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر»[2]، فهو يعلم الجزئيات علمًا يتنزه عن الزمان، لكن الجزئيات في الواقع توجد وتفنى، فلا تنفصل عن زمان، «فإن العالم بكون زيد في الدار، يتغير علمه بخروجه من الدار»[3]، إلا أن ابن سينا «يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلي، لا يمكن أن يتغير، وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها»[4]، ثم إن «إدراك الجزئيات المتغيرة، من حيث هي متغيرة، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما جرى مجراها، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعًا للتغير لا محالة، أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل»[5].

والله عند ابن سينا «منزه عن الجنس والفصل، والمادة والصورة، والأعراض والأبعاض، والأشكال والألوان»[6]، فتعين عنده العلم بالجزئيات على وجه كليّ. يقول سليمان دنيا: «فإذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزئيات تُحَس ولا تعقل، وأن الله يعقل ولا يحس، كان ذلك دليلًا على إنكاره علم الله للجزئيات»[7]، فـ«الله عقل محض

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص١٣١.
(٢) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٩٥.
(٣) من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٩٢.
(٤) من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٨٦.
(٥) من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢٩٦، ٢٩٧.
(٦) جامع البدائع، ص٢٣.
(٧) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٢.

فيما يرى ابن سينا نفسه، وكل ما كان **عقلًا محضًا سواءً كان إلهًا أم لم يكن إلهًا لا يجوز عليه التغير**»[١].

وهذا مرده إلى المثالية فـ«القول بأن **الحقيقي هو الكلي** هو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها **الفلسفات المثالية**»[٢]، وهي الفكرة التي عبر عنها أرسطو بقوله: «**أما العلم فإنما هو العلم لشيء كلي**»[٣].

لقد كان قول ابن سينا في علم الله للجزئيات أنه على نحو كلي، يحمل في أحشائه مذهب أرسطو من قبل الذي نفى علم الله بالكون، يقول ابن تيمية: «حقيقة قوله: إنه لم يعلم شيئًا من الموجودات، فإنه ليس في الموجودات إلا **ما هو معيّن جزئي**»[٤].

يقول سليمان دنيا: «إنكار فيلسوفٍ علمَ الله بشيء من الكون ليس غريبًا على الفلسفة، فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئًا عن الكون»[٥]، ويحاول أن يرد عليه غافلًا أن أصل ابن سينا هنا هو «**محرك لا يتحرك**» من نظرية أرسطو، ليظهر شيئًا من التسليم له بذلك الأصل فيقول: «**لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغيُّر**، ما كان ابن سينا ليتردد في أن يثبت لله العلم بالجزئيات»[٦].

ويجهد في إثبات علم بالجزئيات دون تغير[٧] ليصطدم بنقطة التغير مرة أخرى، ليُقر بعدها: «**إنه تغير لا شك في ذلك، ولكن ماذا في هذا التغير من نقص؟**»[٨]، ويصل إلى التعذر بالعجز في هذا الباب فيقول: «لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا، أو على نحو كذا، إسراف يجاوز فيه الإنسان قدر نفسه»[٩]، إلى أن

---

(١) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٠٣، ١٠٤.
(٢) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٢٣.
(٣) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ج٢، ص٤١٨.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١١٣.
(٥) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٢.
(٦) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٤، ١٢٥.
(٧) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٤.
(٨) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٥.
(٩) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٦.

يدرك أن الأصل في نفي العلم بالجزئيات المتغيرة عند ابن سينا هو عدم التغير، أي كونه لا يتحرك، فيقول: «**ما دام الواقع متغيرًا، فلا بد أن يتغير العلم، وإثبات مثل هذا التغير لله خير من وصمة الجهل التي يُلحقها به من ينزهونه عن التغير**»[1].

لقد كان سليمان دنيا أجرأ على فكرة عدم التغير الأرسطية (المحرك الذي لا يتحرّك) من أبي حامد الغزالي الذي قال عن غرض ابن سينا من نفي العلم بالجزئيات المتغيرة: «**غرضهم نفي التغيّر وهو متفق عليه**»![2]، فحاول أن يسلك -لاتفاقه معهم على هذا الأصل- مسلكَ إثبات العلم بالجزئيات دون أي تغير في العلم، وأن اختلافات أحوال المتغيرات المعلومة: «ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلًا في ذات العلم، فلا توجب تغيرًا في ذات العالم، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافات المحضة، **فإن الشخص الواحد** يكون عن يمينك، ثم يرجع عن قدامك، ثم إلى شمالك، فتتعاقب عليه الإضافات، **والمتغير ذلك الشخص المنتقل، دونك**، وهكذا ينبغي **أن يُفهم الحال في علم الله**»[3].

وما قاله الغزالي هنا، محاولة للالتفاف عن الإشكال نفسه بالحديث في غيره، فهو يتحدث عن جزئي **لم يتغير**، فوجود شخص قائم، وغيرُه يأتي مرة عن يمينه ومرة عن شماله، **لم يُحدث أي تغير في الشخص القائم هذا**، بخلاف ما لو مات هذا الرجل، فكان حيًّا ثم مات، أو لم يكن موجودًا ثم وُلد، فحينها يتغير العلم بهذا الرجل كون التغير حصل عليه. أما مثاله فهو في الواقع لم يتغير، حتى جعل مثاله حجة في أن العلم بالمتغيرات لا يتغير، فكان مجرد قياس للمتغير على غير المتغير.

ويُقلب عليه مثاله ليكون المثال بالمتغير، لا بالثابت مكانه فـ«المتغير ذلك الشخص المنتقل»، فيكون العلم بهذا الشخص المنتقل بأنه كان في جهة، وانتقل إلى غيرها يختلف حينَ كان عن يمينه، عنه حين انتقل إلى شماله، وإلا لم يكن ليعلم أنه انتقل، فما ذكره حجة عليه بأن المتغير يلزم منه تغيرًا بالعلم به، وإلا لم يكن علمًا به، فلو

(١) كلام دنيا على الإشارات والتنبيهات، ج٢، ص١٢٩.

(٢) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص١٥٣.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص١٥٣.

علم أنه سينتقل قبل انتقاله وأنه بعد أن يكون عن اليمين، سيكون عن الشمال، فهذا لا يعني أنه علم به حين انتقل، ولا علم أنه كان قد انتقل، فـ«**لمّا سلّموا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاراتهم**»[1].

وقد امتدت فكرة (محرك لا يتحرك) حتى هذا العصر، ليكتب رائد السمهوري عن علم الله بأفعال العباد قائلًا: «العلم -أي علم الله- بأنه سيفعل -أي العبد- لا بد أن يتغير إذا فعل، وهذا يقتضي بطلان مسألة العلم القديم هذه، **لأن القديم لا يتغير، فالتغير من صفات المحدثات**، وهكذا يجب أن نفرق بين المعلومات من حيث كونها ممكنات، وإمكانها ثابت لا يتغير، والله عالم بها لذاته سبحانه وتعالى، وبين المعلومات المتجددة الواقعة، في الخارج والتي كلما وقع منها شيء **حدثت تلك العلاقة بين ذات العليم سبحانه وهذا المعلوم**»[2].

فهو يقول بأن الله يعلم الممكنات على وجه الإجمال من أفعال العباد، لا الفعل المعيّن الذي يعلمه قبل وقوعه، حتى لا يقع في تغير، لكنه يتجاهل هذا الأصل عندما يقول بوجود علاقة بين العليم والمعلوم بعد وقوعه، فإنه إن أثبت علمه بها فهو في هذا يثبت التغير، كونه يعلم أنه الآن موجود، ومن قبل لم يكن موجودًا. وزيادة في الاضطراب يرى السمهوري أن الأشياء ثلاثة أقسام:

١. **حتمي الوقوع**: وهذا مختص بما لا يملك إرادة حرة، ويسير وفق قانون ثابت، مثل شروق الشمس غدًا.

٢. **ممتنع الوقوع**: ويعلم الله أنه يمتنع وقوعه.

٣. **ممكن الوقوع: الله يعلم كل الاحتمالات التي يمكن أن تقع لكنه لا يعلم ماذا سيقع تحديدًا قبل وقوعه منها**[3].

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٢٦٩.

(٢) نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام-لندن، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م، ص٣٥٥.

(٣) نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا، ص ٣٤٤-٣٤٥.

فالقسمان الأول والثاني يعلمهما الله كونهما ثابتين لا يتغيران بنظره، أما القسم الثالث فهو يعلمه على نحو كليّ دون تغير، فهو فقط علم بالاحتمالات جميعًا لا ما سيحصل بعينه منها، وهذا يعني نفي العلم بالجزئيات. ثم إنه يتجاهل تأثير فعل الإنسان الممكن الوقوع في الطبيعة التي يجعل منها قوانين حتمية، فالإنسان يمكنه أن يزيد التلوث الجوي مثلًا مما يغير المناخ، فـ«إن إجراءات حماية اقتصادية في بلد ما قد تؤدي إلى كارثة في بلد آخر، وإن فضَلات تلقيها شركة سويسرية في نهر الراين قد تسمم المياه الألمانية والهولندية، أو إن أمطارًا حامضية ينتجها مصنع أمريكي قد تدمر غابة كندية»[1].

فهذا هل يعلمه الله أم يجهله؟ فضلًا عن إمكانيات البشر التي تطورت بتطور العلم كضرب هيروشيما ونكازاكي بالقنابل الذرية، فهل لا يعلم الله كل هذا؟ لا يعلم الله مثلًا بأن الحربين العالميتين ستقعان بعينهما قبل وقوعهما لأنهما من قسم الممكن الوقوع من العباد؟ فماذا عن أثرهما على الطبيعة التي يجعل منها قوانين حتمية، هل لا يعلم التغيرات التي ستكون في المنطقة بعد ضربها؟

ثم إن أصله هذا الذي يحصره في فعل العباد نصرةً لمقالة المعتزلة بأن العباد يخلقون أفعالهم غيرُ مطرد، فالتغير يقع في غير أفعال العباد أيضًا، فالعلم بأن نجمًا مثلًا موجود، يختلف عن العلم بأنه كان موجودًا، يختلف عن العلم بأنه سيوجد، وبذا يظهر أن هذا اضطراب وليس فيه اتساق كالذي قاله ابن سينا في كل المعلومات المتغيرة، ونفى علم الله بها مراعاة لأصل أن الأول لا يتحرك.

ويُلزِم السمهوري مخالفيه من المثبتين لعلم الله الأزلي بأفعال العباد بقوله: «بناء على هذا فالله تعالى يحب عمر بن الخطاب في وقت كفره وفي وقت إيمانه فليس كفره بضاره وقت كفره لأن الله يعلم أزلًا أنه سيؤمن، وكذلك المطيع الذي نهايته الكفر لن ينفعه إيمانه حال كونه مؤمنًا لأن الله أزلًا يعلم أن نهايته النار وبئس المصير»[2].

(١) السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر نظرة عالمية، جابرييل إيه، آلموند جي، بنجهام باويل الابن، ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: سمير نصار، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية—عمان، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م، ص٥٣.
(٢) نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا، ص ٣٥٣.

وهذا الذي قاله ملزم لمن سلّم الأصل بأنه لا يتحرك، مع قوله بعلم الله للجزئيات حتى لا يقع تغير في علم الله. وقد التزمه الأشعري، فعنده: «لا اعتبار بالسعادة والشقاوة إلا عند الخاتمة والعاقبة»[1]، فـ«**الله لم يزل راضيًا عمن علم موتهم على الإيمان**»[2]، فإنه لو سخط على الكافر حال كفره، ثم آمن هذا الرجل فرضي عنه يحصل تغير (سخط/رضا)، فالتزَم أنه على حال واحدة مراعاة لأصل عدم التغير.

وهنا تبقى إشكالية: هل وُجد العالم من العدم؟ وإن كان قد حصل هذا فكيف سيوجده الله وهو لا يتغير؟ هذا السؤال يطل بإشكاليته عند الأشعرية، ليلتزموا أن العالم محدَث وليس قديمًا، ومع ذلك فإن الله لا تقوم به الحوادث ولا يتغير (لا يتحرك)، فكيف وُجد العالم؟

يقولون بإرادة الله القديمة[3]، ولكن يظل الإشكال نفسه: إنَّ العالم كان ممكن الوجود قبل وجوده، فما السبب الذي جعله يكون؟ الإرادة القديمة لا يتغير فيها شيء لا قبل العالم ولا بعده، فما هو السبب الذي أوجد العالم وما الذي جد؟ ثم إنَّ «وضْع الإرادة نفسها هي **الفعل المتعلق بالمفعول شيءٌ لا يعقل**، وهو كفرض مفعول بلا فاعل؛ فإن الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الإرادة، **والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل**»[4] كما يقول ابن رشد. ويواصل نقدهم فيقول: «إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أنْ يكون له فاعل ولا بد، ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليًا ولا محدثًا.

أما كونه محدثًا فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدث، ويمُر الأمر إلى غير نهاية، وهذا مستحيل.

(١) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص٥٧.
(٢) مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، ص٥٨.
(٣) شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ج٦، ص٧٠.
(٤) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٠٤.

وأما كونه أزليًّا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليًّا، **فتكون المفعولات أزلية، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقًا بفعل حادث، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل، وهم لا يسلّمون ذلك**، فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث»[1].

ويقول: «الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق بوقت مخصوص، **لا بد أن حدث فيها في وقت إيجاد المراد، عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت**، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل، **لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه**»[2].

ليردوا على هذا بقولهم: «**إن الهارب من السبع** إذا عنّ له طريقان متساويان مع الإفضاء إلى مطلوبه الذي هو النجاة منه فإنه مع كونه مُلجأ إلى الهرب **يختار أحدهما بإرادته**، ولا يتوقف ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه، بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة»[3]، فتضحي الإرادة عندهم على وزن الرؤية لغير المحسوس، والسماع لغير المحسوس، فهي كإرادة هارب من سبع يختار طريقًا من طريقين بمجرد إرادته دون عزم على واحدٍ منهما! وكل هذا لكي يثبتوا «حدوث الحوادث بدون سبب حادث»[4].

إن مشكلة الإرادة وخلق العالم مع التسليم بأن الأول لا يتحرك سيحلها بعضهم بطريقة أخرى، يقول عبد الجبار المعتزلي: «قال شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر من تبعهما أنه تعالى **مريد حقيقة، وأنه يحصل مريدًا بعد أن لم يكن**، إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أنه يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، **وأن إرادته توجد لا في محل**»[5]، فهنا الإرادة محدثة لا قديمة، وحتى لا يقعا بالقول بتحرّك الأول،

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٠٣.
(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص١٠٤، ١٠٥.
(٣) شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، ج٦، ص٧٢–٧٣، بتصرف يسير.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٣٧١.
(٥) كتاب الإرادة من: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، ص٣.

قالا: هي لا في محل! لا هي في الله ولا في غيره، ومع ذلك هي إرادته هو، وفضلًا عن امتناع تصور إرادة لا تقوم بالفاعل يرد عليها الإشكال الذي قاله ابن رشد ما الذي أحدثها وتتسلسل الحكاية، ثم إنها «لو كانت حادثة لا في محل، **لم تكن نسبتها إلى الباري تعالى بكونه مريدًا بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث**»[1].

ويلمح ابن تيمية علاقة الموقف من الصفات بمسألة قدم العالم من حدوثه، فيقول: «**نفي الصفات مما يقوي شبهة القائلين بالقدم، ومع إثبات الصفات والأفعال القائمة به يتبين فساد أدلتهم إلى الغاية، بل فساد قولهم**»[2]، فالقول بأنه لا يتحرك يمنع قيام فعل الخلق فيه، وبهذا يصعب إقامة علاقة بين عالم محدث يتغير، وقديم لا يتغير، كيف وجد هذا المحدث عن قديم لم يكن فيه أي تغير لا قبل العالم ولا بعده.

وسيمتد أثر مقولة المحرك الذي لا يتحرك إلى الإرادة والاختيار والقدر، ففي حين كان محمد بن إسماعيل البخاري يحشد الأدلة وأقوال السلف في التفريق بين فعل الله ومفعوله، **ففعل الله القائمُ به غير مخلوق**، ومفعوله الخارج عنه مخلوق، في كتابه (خلق أفعال العباد)[3]، غير مراعٍ للأصل الأرسطي، كانت المعتزلة ومن تابعهم يرون أن الظلم إن قيل بأن الله خلقه فهو إذًا فاعل له فهو ظالم كونه فعله، لصعوبة التفريق عندهم بين فعل الله ومفعوله، إذ إن الله لا تقوم به الحوادث عندهم، فلو قيل بأن هناك فعلًا يقوم به يختلف عن المفعول خارجه لقيل بأن الأول تغير، ولكنه يمتنع تغيره عندهم، فالفعل هو المفعول نفسه. وقد عبر الكاظمي عن هذا بقوله: «**ما معنى الفرق بين الفعل والمفعول وقد عرفت محاليّة قيام الفعل بالله؟**»[4].

---

(١) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص٥٩.

(٢) منهاج السنة، ج١، ص٣٥٣، ٣٥٤.

(٣) خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص١١٢.

(٤) منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، محمد مهدي الكاظمي، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٦هـ ج١، ص٢٤٤.

ولما كان في هذا المفعول ظلمٌ، ولا فرق بين مفعول الله وفعله عندهم، فإنه لو قيل بأنه الله خلقه فهذا يعني عندهم بأن الله يظلم، وهذا ممتنع لضرورة تنزيهه عن الظلم، فالنتيجة عندهم هي أن الله لم يخلقه، فتتابع «**أكثر المعتزلة على أن فعل الرب لا يكون إلا بمعنى مفعوله**»[1]، في حين أن الله خلق الولد للإنسان ولا يقال الله والد، والنبض في القلب ولا يقال بأن الله ينبض، لكن عندهم إن خلق الظلم فهو ظالم، لامتناع التفريق بين المفعول والفعل.

ويُلاحظ هنا أن المعتزلة انطلقوا في فعل الإنسان تحديدًا من منطلق مادي لكنهم لم يذهبوا به إلى آخر نتائجه، فانطلقوا من كون فعل الإنسان الظالم يسمى ظلمًا وبتسليم قدرة العقل على وصفه بالظلم، إلا أنهم راعوا أصلهم المثالي في تصورهم عن الله، فنفوا أن يكون الله خلق هذا الفعل، ولما كان «المنهج المعتزلي يمتد في منهج الأشعري بنوع من الامتداد»[2]، فإن الأشعري نفسه سيقول: «**خلقُ الشيء هو الشيء المخلوق**»[3]، وذلك أن الفعل حادث، ولكن الله لا تقوم به الحوادث (لا يتحرك)، فلا يقوم ذلك الفعل في الله، ولذا سيصرح الأشعري بأن الفعل هو المفعول، وليَسلم له عدم وصف الله بالظلم نفَى التحسين والتقبيح العقلي أي قدرة العقل على وصف الأفعال بأنها حسنة أو غير حسنة، حتى لا يصل إلى المقالة الاعتزالية القائلة بأن الله إن كان يفعل الظلم فهو ظالم.

لقد تفرع على هذه المسألة-وهي الخلط بين فعل الله ومفعوله-العديد من المسائل، ولا تتوقف عند مسائل القدر فحسب، بل تمتد إلى الصفات الإلهية، فإن عدم التفريق بين فعل الله ومفعوله «**يقتضي أن يكون كل كلام خلقه الله كلامه**، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلامًا له، ومن عرف أن الله خالق كل شيء لزمه أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، كما فعل ذلك حلولية الجهمية كابن عربي وغيره»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٢٢، باختصار يسير.

(٢) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج١، القسم الثاني: ص٨٦٣.

(٣) مقالات أبي الحسن الأشعري، ص٦٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢٦٧.

يقول ابن عربي:

«ألا كــل قــولٍ فــي الــوجــود كلامه
ســـــواء عــلــيــنــا نــثــره ونــظــامــه
يــعــم بــه الأســمــاع كــل مُــكــوّن
فــمــنــه إلــيــه بــدؤه وانــتــهــاؤه»[1]

ويقول:

«فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها:

فــمــا نــظــرت عيني إلــى غــيــر وجهه
ومــا سمعت أذنــي خــلافَ كــلامِــه»[2]

لقد كانت «القضية الكبرى التي تعبر عن مذهبه، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية...هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنِّسب والإضافات»[3]، ولذا يقول: «فالعليّ لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفًا وعقلًا وشرعًا، أو مذمومة عرفًا وعقلًا وشرعًا»[4].

إن عدم التفريق بين فعل الله ومفعوله نتيجةٌ متسقة مع الأصل القائل بأن الأول لا يتحرك، لكن عدم الاتساق عند البعض جعلهم يضطربون في هذا الباب، فتجد

(١) الفتوحات المكية، محمد بن علي بن محمد الحاتمي الشهير بابن عربي، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ج٧، ص٢٠٧.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي الحاتمي، ج٤، ص١٣٣.

(٣) من كلام عفيفي في تقديمه لفصوص الحكم، لابن عربي الحاتمي، تصدير: أبو العلا عفيفي، دار الناشر العربي، بيروت-لبنان، ج١، ص٢٤.

(٤) فصوص الحكم، ج١، ص٧٩.

أحد المعاصرين يقرر أن الله «**ليس محلًا للحوادث**»[1]، ومع ذلك يفرّق بين **فعل الله ومفعولاته**[2]، فأي فعل هذا الذي لا يكون حادثًا وقائمًا بالله؟

وتمتد المثالية مع ابن سينا إلى مواضع أخرى، فينصر أن الحشر إنما هو حشر للنفوس دون الأجساد، وهي ثالثة المسائل التي أكفر الغزالي بها الفلاسفة ممن هم على قول ابن سينا فقال: «تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل:

إحداها: **مسألة قدم العالم**، والثانية قولهم: **إن الله لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة**، والثالثة: **إنكارهم بعث الأجساد وحشرها**»[3].

إن ابن سينا ينصر البعث الروحاني لا الجسماني[4]، والروحاني بمعناه العقلي/ المثالي، فمن خلال نسقه المثالي، يعتبر أن «**العقل** ليس بآلة جسمانية، وإلا لكان لا يمكن أن يبقى على حالة واحدة في الشيوخ البتة، ولكنّ العقل في أكثر الأمر يزداد قوة بعد الأربعين وهناك يأخذ البدن بالضعف»[5]، **ويعتبر أن «للجوهر الذي له قوّة العقل انفراد بذاتٍ وقوام بذاتٍ»**[6]، هذا الجوهر هو الذي يخلد، دون بعث جسد، فـ«لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن البتة»[7].

وهذا ما يُحدث إشكاليات في قواعد التأويل للنصوص، فرغم تقرير الشافعي في الأصول بأن «القرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو من السنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر»[8]، يسوّغ ابن سينا موقفه في إطارٍ من قواعد جديدة، فيقول: «اضطر

(١) فمن خلق الله؟ سامي عامري، مركز تكوين، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م، ص١٨٢.

(٢) مشكلة الشر، سامي عامري، مركز تكوين، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ٢٠١٦م، ص١٠٤.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: الهواري، ص٢٢٥، بتصرف يسير.

(٤) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص١١٨، ١٢٠.

(٥) المبدأ والمعاد، ابن سينا، اعتنى به: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران-إيران، ص١٥٣.

(٦) المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص١٥٣، بتصرف يسير.

(٧) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى: ١٩٤٨م، ص٨٩.

(٨) الأم، الشافعي، ج١، ص٢٦٨.

واضعو الشرائع في الترغيب والترهيب، إلى أن قالوا: **إن السعادة الآخروية باللذة الحسية، والشقاوة الحسية بالألم الحسي**»[١]، فـ«لو كلَّف الله تعالى رسولًا من الرسل، أن يلقي هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم، ثم سامَه أن يكون منجزًا لعامتهم الإيمان والإجابة، غير ممهل فيه، ثم سامَه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة، حتى تستعد للوقوف عليها، لكلفه شططًا، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر»[٢].

ويستند بذلك إلى ما وقع من تأويل وصلت إليه المثالية في الأسماء والصفات (التوحيد)، ليقول: «أين هي النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض، الذي تدعو إليه حقيقة الدين القيم؟ **وأين الإشارة** إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد؟»[٣]، و«ما ذكره ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن من إشارة إلى توحيدهم كلام صحيح»[٤]، ويظهر بذلك «ما ألزمه لنفاة الصفات، الذين يسمون نفيها توحيدًا، من الجهمية والمعتزلة وغيرهم»[٥]، فهو يقول للمنكرين عليه كلامَه في البعث ممن اتفق معه على التأويل في الصفات: كما قلنا وإياكم كلامًا لا إشارة إليه في القرآن في شأن التوحيد، لماذا يتشدد المخالف في مسألة البعث الجسماني في هذا الباب؟

إلى أن يقول: «هب الكتاب العربي جائيًا على لغة العرب وعادة لسانهم من الاستعارة والمجاز، **فما قولهم في الكتاب العبري كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف؟!** وليس لقائل أنْ يقول: إن ذلك الكتاب محرف كله، وأنى يحرَّف كليّة؟! كتابٌ منتشر في أمم لا يطاق تعديدهم، وبلاد متناهية، وأهواؤهم متباينة، منهم يهود ونصارى، وهم أمتان متعاندتان!»[٦]، فهو يقول: إن الكلام الذي يزعمه هو وأمثاله في التوحيد لا يعبّر

(١) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، ص٩٧.
(٢) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، ص٤٩، ٥٠.
(٣) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، ص٤٨، باختصار.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٣٠، باختصار يسير.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٨.
(٦) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، ص٥٠.

عن ظواهر القرآن، حتى لو سُلّم جدلًا بتخريج بعضهم لهذا على أنه من باب التوسع في اللغة العربية بالمجاز والاستعارة، فما باله نفسُه موجود في التوراة وهي في غير العربية، فهي من أولها إلى آخرها فيما يناقض أصولهم كنفي مطلق التشبيه ونحوه، فظهر أن المسألة لم تشر إليها النصوص لا من قريب ولا بعيد.

ليخرج بقاعدة توسّعُ الأمر له ولأمثاله وهي أن «الشرائع واردة لخطاب الجمهور **بما يفهمون**، مقرِّبًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم، **بالتشبيه والتمثيل**، ولو كان غير ذلك ما أغنت الشرائع، **وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب؟!**»[1]، فالشريعة على هذا تخاطب العامة لمجرد التقريب ولا يكون هذا التقريب حقًّا في نفسه، وهذا مفاده أنها قد لا تخبرهم بالحقيقة على وجهها، ولذا لما قال ابن سينا في عدد من كتبه بما هو خلاف ظواهر الشريعة، كان يقول: «أعيد وصيتي وأكرر التماسي أنْ **يُضنَّ بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضنِّ على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات**»[2]، فكتبه تلك يجعلها للخاصة، بخلاف حديثه أمام العامة على قاعدته السابقة.

وهو الموقف الذي سمّاه ابن تيمية باسمه، فقال: «ابن سينا وأمثاله، لما عرفوا أن كلام الرسول لا يحتمل التأويلات الفلسفية، بل قد عرفوا أنه أراد مفهوم الخطاب، سلك مسلك التخييل، وقال: إنه **خاطب الجمهور بما يخيل إليهم**، مع علمه أن الحق في نفس الأمر ليس كذلك، **فهؤلاء يقولون: إن الرسل كذبوا للمصلحة**، وهذا طريق ابن رشد الحفيد وأمثاله من الباطنية»[3].

وهذا لأن ابن رشد يوافق ابن سينا في مسلكه هذا، فيقول: «**الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان** فقد تلطف الله لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، بأن ضرب لهم **أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال**»[4].

---

(١) الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، ص٥٠.

(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج٢، ص١٤٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ج١٩، ص١٥٧.

(٤) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، محمد بن أحمد بن رشد، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٨٦م، ص٤٥، بتصرف يسير.

وقد حامَ الرازي حول هذا، فقال: «أما قولهم: الألفاظ الموجبة للتشبيه وردت في القرآن فنقول: **قد بينا أن مخاطبة الجمهور بالتنزيه المحض متعذر**، فوجب المصير إلى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه، وبين التصريح بالتنزيه المحض، **ليكون مقبولًا عند الجمهور**»[1].

وقريب منه ما قاله بعض الصوفية، يقول الشعراني: «من أفشى أسرار الله فجزاؤه القتل بالسيف على عوائد الملوك في قتل من يفشي أسرارهم»[2]، «ووجه ذلك أن **علم الحقائق** والأسرار من علم سر القدر والجبروت، **وإفشاء ذلك كفر بالله عز وجل**، ويجب على العلماء أن يفتوا بكفره، لأن ذلك **مما تعبدهم الله به ظاهرًا**»[3]، فهناك أسرار وحقائق لا تُفشى، بل إفشاؤها كفر في ظاهر الشريعة، وهنا تبرز إشكالية ما وصفه بالحقيقة وعلاقتها بظاهر الشريعة.

وسيُحدث نفي الزمان قبل وجود العالم إشكاليةً أشار إليها ابن رشد بقوله: «الذي يرفع القبلية **يرفع المحدَث**»[4]، وذلك أن المحدَث هو الكائن بعد عدمه، فإن نفيت الزمن قبله، لا مجال لأن يوصف بالمحدَث، فلا يصح (قبل) ولا (بعد) حينها، لأن الزمان وجد فيه لا قبله، وبالتالي فلا يصح وصفه هو بأنه محدَث، أي: وجد بعدَ عدمه، إذ البَعدية والقبلية تكون في الزمان، وقد نفاه قبل العالم.

ومثله نفي المكان مطلقًا عن الله، فالماتريدي مثلًا نفى أن يوصف الله **بخارج وداخل**، لتعاليه عن ذلك[5]، في حين أن اللقاني الأشعري يقول في تعريف الوجود:

وعــنــدنــا الــشــيء هــو الــمــوجــود

وثــابــت فــي الــخــارج الــوجــود[6]

---

(١) المطالب العالية، ج٨، ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) لطائف المنن، ص٥٧٦.

(٣) لطائف المنن، ص٥٧٦.

(٤) تهافت التهافت، ابن رشد، ص١٦٨.

(٥) كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، ص١٥١.

(٦) جوهرة التوحيد مع حاشية البيجوري، ص١٩.

فالله موجود خارج الذهن، في حين أنه منزه عندهم عن الزمان والمكان، ووصفه بالخارج والداخل، فكيف لهم أن يستعملوا في وصفه ظروف الزمان والمكان، وما في معناها! لامتناع الملكة، فلا يقال: خارج وداخل، ولا قبل وبعد إلا فيما يجوز عليه الزمان والمكان، وهذا يبين إلى أي حد تبقى الإشكاليات في طرحهم، حتى وجد من طرد ذلك كله فوصفه بالنفي ونفي النفي كما سبق عن الإسماعيلية.

وقد كان التأثر بأرسطو يمتد إلى المنطق الذي بدأ ينتشر بين الفرق الإسلامية، برغم ما فيه من إشكاليات كعدم عكسه للحركة الواقعية للأشياء، وقراءته لها بصورة منفردة لا تعكس التفاعل فيما بينها، و«تحديد طريقة معرفة الأشياء بواسطة الحد والرسم والجنس والفصل»[1]. ومن الأمثلة على المواضع التي امتد إليها منطق أرسطو ما قام به بعض المرجئة من تخريج تعريفهم للإيمان على قواعد وأصول المنطق الأرسطي، ويذكرونها على جهة الاعتماد والاستدلال والإلزام للمخالف، مستشكلين كلام غيرهم لمخالفته تلك الأصول[2].

ومن ذلك قولهم: «**الإيمان حقيقة واحدة لا يزيد ولا ينقص**، قالوا: النقصان يقتضي ثبوت ضده وهو الشك، والشك مناقض للإيمان، فلو قلنا به لقلنا باجتماع النقيضين»[3]، وقولهم بأن الإيمان حقيقة واحدة لا يزيد ولا ينقص، يذكّر بوصف الجوهر عند أرسطو بأنه: «**لا يختلف من حيث الدرجة عن سواه** فلا يقال في الرجل مثلًا إنه أبلغ رجولية عما سواه»[4]، ولو أبدل هنا بلفظ الإيمان لكانت النتيجة واحدة.

ولقد بلغ الشطح المثالي مع الأشعرية في نفي موضوعية السببية، حتى قال البيجوري: «من اعتقد أن الأسباب العادية كالنار والسكين والأكل والشرب **تؤثر في مسبباتها** كالحرق والقطع والشبع والري بطبعها وذاتها فهو كافر بالإجماع،

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، والكلام لمطهري، ج١، ص٢٨٠، ومطهري مجرد مصور لكلام خصوم المنطق التقليدي هنا.

(٢) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٤٩١.

(٣) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره، سلطان العميري، ص٤٩٢، بتصرف يسير.

(٤) أرسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، ص٢٥.

أو بقوةٍ خلَقها الله فيها ففي كفره قولان، والأصح أنه ليس بكافر بل فاسق مبتدع»[1]، ولذا سيكون تفسير الوقائع بدون أسباب في مؤداه، يقول ابن فورك في تصوير مقالة الأشعري في عدم اضطراب الأرض: **«وكان يقول في وقوف الأرض إنه لا سبب له أكثر من اختيار الله تسكينه بابتداع السكون فيه حالًا فحالًا»**[2].

هذا القول في المذهب الأشعري قد لا يظهره العديد من الكتّاب في بعض الظروف، ففي سياق الرد على الملحدين، كتب أحمد الطيب: **«المدرسة الأشعرية ممثلة في إمامها ورجالها الأوائل تؤمن بوجود أسباب وعلل تؤثر تأثيرًا مباشرًا في الحوادث والظواهر الطبيعية»**[3]، لكنه في سياق الرد على المعتزلة يكتب: **«ذهب شيخ الأشاعرة ورائد مذهبهم الإمام الأشعري (ت:٣٢٤هـ) مذهبًا موغلًا** في تنزيه القدرة الإلهية عن أية شائبة تقدح في استقلالها وتفردها في إيجاد الذوات بأوصافها وأحكامها، فكما أن أعيان الحوادث لا يصح أن تحدث بذواتها أو بسبب صفة من صفاتها، بل لا بد لها من مُحدِث موجِد، **فكذلك جميع أحكامها وصفاتها لا يصح أن تحدث بسبب يرجع إلى ذوات الحوادث وأعيانها، أو إلى وجه من وجوهها،** بل لا بد لها هي الأخرى من الحاجة **إلى المحدِث نفسه»**[4]، فلا توجد علل تؤثر تأثيرًا مباشرًا هنا، بل لا يوجد تأثير إلا لمحدِثٌ واحد لكل شيء، وهو لا يتحرك، وفعله هو مفعوله، ويوجِد بإرادة بمجردها كما يختار الهارب من السبع بين طريقين، يقول الدردير:

والفِعل فالتأثير ليس إلا

للواحد القهار جل وعلا[5]

(١) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٦٨.

(٢) مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري، إملاء: محمد بن الحسن بن فورَك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م، ص٢٧٥.

(٣) مبدأ العليّة بين النفي والإثبات، أحمد الطيب، دار المحمدية، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م، ص٢١.

(٤) نظرية المقاصد عند الشاطبي، نشر في: مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص٢٣، ٢٤.

(٥) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير، تحقيق وتعليق: عبد السلام بن عبد الهادي شنّار، ص١٢.

كان لهذا الموقف المثالي من السببية[1] الذي نقده ابن رشد فقال: «**من رفع الأسباب رفع العقل**»[2]، آثاره التي وصلت إلى الفقه، وظهر شيء منها عند الغزالي في كتابه (منهاج العابدين) وقد «**صنف كتاب المنهاج في العامين الأخيرين من حياته**»[3]، قال: «فإن قيل: فهل يلزم العبد طلب الرزق بحال؟ فاعلم أن الرزق المضمون هو الغذاء والقوام **لا يمكننا طلبه، إذ فعل شيء من فعلِ الله سبحانه بالعبد كالحياة والموت، لا يقدر العبد على تحصيله ولا دفعه، وأما المقسوم من الأسباب فلا يلزم العبد طلبه**، إذ لا حاجة للعبد إلى ذلك، وإنما حاجته إلى المضمون، وهو من الله **تعالى، وفي ضمان الله**»[4]إلى أن يقول: «فإن قيل: لكن لهذا الرزق المضمون أسباب، فهل يلزمنا طلب الأسباب؟

قيل له: **لا يلزمك ذلك، إذ لا حاجة للعبد إليه، إذ الله سبحانه يفعل بسبب وبغير سبب، فمن أين يلزمنا طلب السبب؟**»[5].

وهو القول الذي نقده ابن تيمية، فقال بأن «أئمة المسلمين وجمهورهم على خلاف هذا، وأن الكسب يكون واجبًا تارة، ومستحبًا تارة، ومكروهًا تارة، ومحرمًا تارة، فلا يجوز إطلاق القول بأنه ليس منه شيء واجب، كما لا يجوز إطلاق القول بأنه ليس شيء منه محرمًا»[6]، «وقول القائل: إن فعل الله بسبب وبغير سبب، فمن أين يلزمنا طلب السبب؟ جوابه أن يقال له: **ليس الأمر كذلك، بل جميع ما خلقه الله ويقدّره بأسباب**»[7]،

---

(١) الموسوعة الفلسفية: إشراف روزنتال، ص٤٥٢.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد، تقديم: الجابري، ص٥٠٧.

(٣) من مقدمة محقق منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٩م، ص٢٠٤.

(٤) منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٩م، ص٢٠٤.

(٥) منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، أبو حامد الغزالي، ص٢٠٤، ٢٠٥.

(٦) قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص١٤٦.

(٧) قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، أحمد بن تيمية، ص١٦١.

«وأما قول القائل: إن الغذاء والقيام هو من فعل الله، فلا يمكن طلبه، كالحياة... بل ما **فعله الله بأسباب يمكن طلبه بطلب الأسباب، كما مثل به الحياة والموت، فإن الموت يمكن طلبه ودفعه بالأسباب التي قدّرها الله تعالى**»[1].

على أن هذه المسألة مردّها إلى مذهب الغزالي العقدي الأشعري من نفي أن الأكل والشرب يؤثران في الشبع والري، أو أن ضرب السيف على رقبة حيٍّ يؤثر في موته، فما ثَم إلى اقتران بين الأول والثاني؛ فالله يخلق الموت عند الضرب لا به، ويخلق الشبع بعد الأكل لا به، فلم يبق للأسباب من معنى، ولذا اتسق مع مذهبه، وطرَدَه ليشمل المسائل الفقهية. وعدم اتساقه مع أقوال أئمة المسلمين من قبله، لا يعود إلا لكون ما قاله الغزالي حادثٌ بعد تبلور الأقوال الفقهية ونقلها عن أئمة المسلمين، فقد تابع الأشعريَّ في مقالاته، وحاول طردها لتشمل الفقه، فكان مثل هذا الذي قاله هنا.

لقد كان الاختراق المثالي يفرز مشكلاته في المقالات، تلك المشكلات ملازمة للفلسفات التي صدَّرتها، والتي لم تكن حكرًا على المنطقة الإسلامية، بل صُدِّرت مثلها في أوروبة، في الثقافة الدينية، وبلسان الكنيسة طرحت نفسها بصيغ لاهوتية لكنها أبقت على مضمونها.

---

(١) قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، أحمد بن تيمية، ص١٦٠.

المثالية في اليهودية والنصرانية

يتحدث موسى بن ميمون عن بعض ما يكشف جذور المثالية بين الفلاسفة والمتكلمين اليهود، فيقول: «أنقولوس المتهوّد كاملٌ جدًا في اللغة العبرية والسريانية، **وقد جَعَلَ وَكدَه رفعَ التجسيم، فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأولها بحسب معناها**، وكل ما يجد من هذه الأسماء التي تدل على **نوع من أنواع الحركة يجعل معنى الحركة تجليًا** وظهورَ نورٍ مخلوق»[1].

لقد تأثر العديد من الفرق اليهودية بالمتكلمين الإسلاميين من المعتزلة والأشعرية[2]، وبعضهم كان يأخذ مباشرة عن الكتب المترجمة عن الفلاسفة اليونانيين أنفسهم، يقول ابن ميمون: «**الأندلسيون من أهل ملَّتنا، يتمسكون بأقاويل الفلاسفة ويميلون لآرائهم**»[3]، وهو ما انعكس على ابن ميمون نفسه، وتأول ما جاء في التوراة من رؤية الله بغير الرؤية العينية، فقال: «**كل لفظ رؤية جاء في الله تعالى** مثل قوله (رأيتُ الرب)، (يُرى له الرب) ... كل ذلك **إدراك عقلي لا رؤية عين بوجه، إذ لا تدرك العين إلا جسمًا**»[4]، وهو يعيد صياغة كلام أفلاطون، القائل: «**لا يدرك بالحواس، المرئي والمدرك بالعقل فقط**»[5].

ويؤول العلو، فيقول: «العلي الرفيع: رفعةٌ وجلالة وعزة **لا علو مكان ... ليس معناه علو مكان بل علو منزلة**»[6]، وهكذا كان مسلكه مع غير هذا من الصفات، فيما يتسق مع مثاليته، فهو يرى أن «**الله عز وجل هو عقل بالفعل**»[7]، يقول ابن تيمية: «ومن

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص٥٩.
(٢) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص١٨٠.
(٣) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص١٨٠.
(٤) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص٢٩.
(٥) أفلاطون المحاورات كاملة، ج٥، ص٥٥.
(٦) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص٤٩.
(٧) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص١٦٩.

المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات، وإنما حَدَث فيهم بعد ذلك لمّا صار فيهم جهمية: إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون وأمثاله، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير وأمثاله، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال، وبينهما اشتباه، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي عند المعتزلة، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشبه المعتزلة»[(١)].

ومن هؤلاء كان داود بن مروان المقمَّص الذي تأثر بأطروحات المعتزلة، ونقلها إلى التراث الديني اليهودي[(٢)]، وسيردد كلامهم في كتابه (عشرون مقالة) قائلًا: «محدِثُ العالَم ليس هو جوهرًا ولا عرضًا ولا جسمًا، بل هو غير جسم»[(٣)]، وينفي أي مشابهة مع غيره بوجه من الوجوه، فـ«فاعل العالَم خِلاف العالم من كل جهة»[(٤)]، وينفي أي تغير فيه، لكنّ عبارة «لا يتحرك» تضحي عنده بهذه الصيغة: «**إنه لم يزل كذلك، ولم يكون لا كذلك، ولا يزال كذلك، ولا يصير إلى أن يكون لا كذلك**»[(٥)].

أما يهودا اللاوي الذي عاش «في النصف الأول من القرن السادس الهجري»[(٦)] فيعتبر أن «الذات الإلهية أجلّ من أن تقبل الحياة والموت، وكما لا تقبل النور ولا الظلمة»[(٧)]، والقول بأن الله حيّ، إنما هو «إضافةٌ مقابِلة لصفة معبودات الأمم التي هي آلهة ميتة لا يصدر عنها فعل»[(٨)]، أما على تحقيق ما هو في نفسه فهو لا يوصف بهذا،

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٩٤.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م، ج٣، ص٣٦٤.

(3) *Twenty Chapters*, Dawud al-Muqammas, An edition of the Judeo-Arabic text, transliterated into Arabic characters, with a parallel English translation, notes, and introduction, by Sarah Stroumsa, Brigham Young University, USA, 2016, P141.

(4) *Twenty Chapters*, p. 159.

(5) *Twenty Chapters*, p. 201.

(٦) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف ومراجعة: حسن حنفي، أحمد هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٧.

(٧) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ص١٧١.

(٨) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ١٧١.

«فإن قيل حياة فليس كحياتنا، **فهو غرضنا، إذ ليس نفهم نحن قط الحياة إلا حياتنا، فكأنه قال: لا ندري ما هو**»[١]، «والذات الإلهية منزهة عن **الاتصال والانفصال**»[٢]، والقول بأنه واحد، إنما يقال عنده «واحد: لنسلب عنه الكثرة، **لا لنثبت له الوحدة المفهومة عندنا**»[٣]، كما أنه «**هو العقل**، وليس العقل صفة له»[٤].

وتم تأويل ظواهر النصوص الدينية المخالفة للمقالات المثالية المتنوعة في الإلهيات، ومن هذا الباب ما يقوله ابن كمونة: «**قد يأتي في كلام الأنبياء الاستعارات والمجازات وما هو على جهة المبالغة والإعياء**، فمَن حمل هذه الألفاظ على ما وضعت له أولًا ربما وقع في خطأ عظيم»[٥]، ومن ذلك ما ينصره بأن «**كلام الله ليس بحرف ولا صوت**»[٦]، **والحرف والصوت دال على كلام الله**[٧]، وليس هو نفسه كلام الله الذي هو صفة من صفاته، ولذا يرى أن اليهود «دينهم ومعتقدهم **نفي التشبيه**، وإن شذ منهم من يخالف فلا عبرة به»[٨]، وما جاء من كتبهم من الأخبار مما يخالف هذا صراحة، يختصر القول فيه بأن «**اليهود تأولوا ما عندهم**»[٩].

أما النصرانية فكما يقول جيته: «**الدين النصراني نفسه يقدم أسرارًا**، ولهذا تراهم يوغلون دائمًا في **التجريد الأجوف وفي هاوية الذات**»[١٠].

---

(١) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ١٧١.
(٢) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ١٧١.
(٣) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ١٧١.
(٤) الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ١٧٢.
(٥) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٥.
(٦) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٣٤، باختصار يسير.
(٧) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٣٤.
(٨) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص٩٩.
(٩) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، ص١٠٠.
(١٠) نقله عنه عبد الرحمن بدوي في كتابه: الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية: ١٩٧٦م، ص٨٩.

لقد تنقلت الكنيسة في محور تفكيرها من الأفلاطونية إلى الأرسطية مما مهد لظهور الفلسفة المدرسيّة فيما بعد[1]، ولقد ردد بعض القساوسة بأن «**الله لا يتحرك، الله بسيط بساطة مطلقة لا يحتوي على أي تركيب فيه**»[2]، وبنحو ما كان عليه أفلاطون من جعل التعليم تذكرًا ليتجاوز الحس في المعرفة، سيقول أوغسطين: «يمكن التعليم عن طريق التذكر»[3]، وسيقول: «الله روح لا جسم له، وليس له أعضاء تقاس طولًا وعرضًا»[4].

كانت المثالية تصوغ التصورات باسم الدين، فتجعل متحدثين باسمه يرددون خلفها: «الله سبحانه وتعالى **روح بسيط** وليس بجزء من الكون ولا كله، أي غير قابل التقسيم والتجزئة ومنزه عن كل اختلاط وتركيب، خاليًا من كل جسم وصورة **وغير منظور بالأعين ولا محسوس بالحواس الجسدية**... لا يجوز أن ينسب إليه شيء من **صفات المادة كالتحيز والثقل والصغر والكبر**»[5].

فإن قيل: من هو الله عز وجل؟

كان الجواب: «**هو روح بسيط** أزلي أبدي قادر على كل شيء، **عديم التغير والتحول، غير محصور في مكان**»[6]، «**هو غير مرئي للعيون ولا يعبر عنه بالنطق، ولا يقاس بالإحساس**، ولكن يُقتفى أثره بالإيمان، ويُعبد بالورع»[7].

---

(١) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين-أنسيلم-توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي حسنين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٨م، ص٣.

(٢) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٨.

(٣) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٣٤.

(٤) اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٩١م، ص٤٩.

(٥) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة-مصر، الطبعة الرابعة: ١٦٦٤ش-١٩٤٨م، ج١، ص١٢٥.

(٦) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، ج١، ص١٢٢.

(٧) شرح الإيمان المسيحي، أمبروسيوس (أسقف ميلان)، ترجمة: نصحي عبد الشهيد، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج١، ص٦٩.

وبتوحيد بين المعرفة والموضوع كما هو دأب المثالية، يقول أنسلم: «**أقول وبثقة تامة: أنه لو أمكن تصوره فلا بد أن يكون موجودًا**»[1]، وسيكرر القول بأن الله لا يخضع لحدود الزمان والمكان، إنه خالد غير متحيز، إنه «**موجود فقط خارج الزمان**»[2].

وسيضحي أرسطو الدعامة الأولى في العصر الوسيط المتأخر لمفكري النصرانية والمدافعين عنها، فبعد أن كان أفلاطون والأفلاطونية الجديدة معه الدعامةَ الأولى في العصر الكنسي في القرن الرابع[3]، أصبح طرحهم في جوهره أرسطيًّا بعد القرن الحادي عشر[4].

ويبرز اسم توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) الذي عبّر عن اللاهوت بمفاهيم أرسطو واصطلاحاته، لدرجة أنه إذا قال: «الفيلسوف» فإنه يشير بذلك إلى أرسطو[5]، وقد استفاد الأكويني من ابن سينا[6] وابن رشد[7]. وكما تأرجح أرسطو في الفلسفة بين المادية والمثالية، فإن هذا الموقف سيتكرر مع الأكويني، فقد «حاول كل من أرسطو ومن ورائه توما الأكويني أن يثبّتا عينيهما على الواقعي والمثال في آن، فمرة يميلان لإثبات وجود الأشياء، ومرة يحنّان إلى الصورة المجردة، وهذا ما نسميه **التذبذب بين الواقعي والمثال**»[8].

فمع تأكيد الأكويني على أن «طريقة العاقل في العقل غير طريقة الشيء في وجوده لأن المعقول يحصل في العاقل حصولًا مجردًا عن المادة على حسب العقل،

---

(١) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص١٨٧.

(٢) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص١٦٧.

(٣) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٢١٠.

(٤) الدين والعلم، برترند راسل، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، ص١١٠.

(٥) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص٩٢، ونماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٢٠٩، ٢١٦.

(٦) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص٣٦٤.

(٧) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج٢، ص٢٨٥، ونماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص٢٢٧.

(٨) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٢١٩، بتصرف يسير.

لا حصولا ماديًّا على حسب الشيء المادي»[1]، إلا أنه يؤكد على أن «**الهيولى الأولى موجودة في كل مكان** لوجودها في جميع الأجسام»[2]، فهو هنا يثبت وجود الذهني في الخارج، في الوقت الذي يقول فيه بأن التجريد الكلي يقوم بالعقل فقط فيقول: «الطبيعة التي يعرض لها العقل أو التجرد أو معنى الكلية لا وجود لها **إلا في الأشخاص** وأما التعقل أو التجرد أو معنى الكلية **فإنما هو في العقل**»[3]، ويضرب لذلك مثالًا بالإنسانية فيقول: «لا وجود للإنسانية التي تعقل إلا في هذا الإنسان أو ذاك، وأما إدراك الإنسانية دون المشخصات مما هو تجريدها الحاصل عنه معنى الكلية **فعارض لها من جهة إدراكها بالعقل**»[4]، فأين هذا من إثباته للكلي في الواقع في كل زمان ومكان، وإثباته الهيولى الأولى؟

وسيكرر الأكويني مقالة أرسطو في المحرك الأول فيقول: «**واضح أن الله ليس يمكن أن يتحرك**»[5]، ويقول: «وجود الله يمكن إثباته من خمسة مناهج، المنهج الأول **وأوضحها من جهة الحركة**، فمن المحقق الثابت بالحس أن في عالمنا هذا أشياء متحركة، وكل متحرك فهو يتحرك من آخر، وهنا لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية وإلا لم يكن محرك أول فإذًا لا بد من الانتهاء **إلى محرك أول غير متحرك** من آخر وهذا الذي يعقل الجميع أنه الله»[6].

ونحو هذا يقوله قَبلَه يوحنّا الدمشقي: «**كل متحرّك يحركه غيره، إلى أن ننتهي إلى من هو لا يتحرك، فإن الأول الذي يحرِّك ولا يتحرَّك هو الإله، إن الإله إذًا وحده لا يتحرّك، ويحرّك الكل بعدم تحرُّكه**»[7].

---

(١) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج٢، ص٤١٣.
(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص٩٢، باختصار يسير.
(٣) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج٢، ص٤١٨.
(٤) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج٢، ص٤١٨.
(٥) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص٩٥.
(٦) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص٣٢، ٣٣، باختصار.
(٧) المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، يوحنا الدمشقي، عرّبه عن النص اليوناني: أدريانوس شكّور، المكتبة البولسية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م، ص٥٩، باختصار يسير.

هذا التماهي مع أرسطو، وأفلاطون وغيرهما دفع إميل برهييه ليقول: «تطورُ الفكر الفلسفي لم يتأثر تأثرًا كبيرًا بمجيء المسيحية، أي إنه لا وجود-**إذا شئنا تلخيص فكرتنا في جملة واحدة-لفلسفة مسيحية**»[1]، وهي المقالة التي سبقه إليها هيجل، فقال: «**إن المسيحية بذاتها ولذاتها لم تكن قد استطاعت بعد إنتاج أي فلسفة أصيلة**»[2].

وبقيت مقالة أرسطو عن المحرك الذي لا يتحرك يُعبّر عنها بصور مختلفة، بالمضمون نفسه، مثال ذلك ما قاله سرجيوس: «**من تطرأ عليه الصفات وتحدث فهو حادث**، والحادث ليس بأزلي، وغير الأزلي ليس بأبدي، وهذا لا يتفق مع التنزيه الإلهي»[3]، وينتهي إلى الحكم بأن القول بقيام الحوادث في الله كفر[4]، ويُلزم سرجيوس من نفى أي شَبَه من المسلمين بين الله وبين خلقه بعدم رفض الأقانيم عند النصارى، فإذا كان لا يصح تشبيه الله بخلقه أبدًا لا فيٍ شخص ولا في نوع ولا جنس، وكان يسلِّم مغايرته لخلقه تمامًا، فكيف له أنْ لا يسلم أنه يغايرهم في مسألة الأقنومية؟[5]

وبنحو ما صنعت المثالية عند الفلاسفة والمتكلمين في الوسط الإسلامي في نظرتهم إلى الصفات الإلهية، وتأويلها للتوافق مع مقرراتهم الفلسفية والكلامية، كان اللاهوتيون يفعلون الشيء نفسه ويصلون إلى نتائج مماثلة، فقالوا: «ما جاء عنه في الكتاب المقدس من أن له أيدٍ وأعينًا وأصابع وإلى غير ذلك من الأعضاء فيجب أن نفهم أنها استعارات، **وأن المراد بعين الله: معرفته الفائقة**، أما **المراد بوجه الله فذاته وصفاته**»[6]، وسيتم نفي رؤيته، وتأويلها لتضحي تعقّلا[7]، أي هي عِلم، إذ «يستحيل

(١) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ج٢، ص٢٩٧.
(٢) محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص٧٠.
(٣) رد القمص سرجيوس على الشيخ العدوي حول التثليث والتوحيد، مجلة المنار المصرية، الطبعة الأولى: ١٩٤٦م، ص٣٨.
(٤) رد القمص سرجيوس على الشيخ العدوي حول التثليث والتوحيد، ص٣٨.
(٥) رد القمص سرجيوس على الشيخ العدوي حول التثليث والتوحيد، ص٦٣.
(٦) علم اللاهوت، ميخائيل مينا، ج١، ص ١٢٥، ١٢٦، باختصار.
(٧) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص١٢٣.

رؤية الله بحاسة البصر أو غيرها من المشاعر، أو بقوة جارحة حسيّة»[1]، وتأويل رؤية العين له بأنها: «**عينُ العقل**»[2].

وسينقضُّ يوحنا الذهبي الفم على أولئك الذين ناقشوا المقررات الكنسية اللاهوتية، ليصفهم بأنهم «**يدَّعون** امتلاك العلم بمجمله، هم الذين سقطوا في قعر الجهل»[3]، فعنده يجب تفويض تلك المقررات، فالله «**كل شيء فيه ممتنع الإدراك**»[4]، فتمنع المناقشة فيها، فهي غير قابلة للإدراك البشري! بل التسليم للاأدرية والتفويض لها «فعندما يوحي الله بحقيقة يجب علينا أن نقبل كلامه قبول إيمان، دون أن نهتم جاسرين بأبحاث متطفلة»[5]، ويبلغ الأمر مع الأكويني إلى أن يقول: «**الله ليس موجودًا**، بل فوق الموجودات، فهو ليس معقولًا بل **فوق كل عقل**»[6].

إنه تأسيس لجعل البحث في الله والغيب فيما هو فوق العقل البشري، وهذا يفتح الباب على مصراعيه للخرافات المتنوعة، وأي ديانة تقدر على اختراع حكايات عن آلهة وكائنات ترفعها لرتبة تزعم أنه لا يمكن الحكم عليها بالعقل أبدًا، فهي وإن كان في ظاهرها حصانة للاهوت الذي ينصره، لكنها ثغرة لخصومه أيضًا، وهو ما نبه عليه ابن تيمية فقال: «إذا قالوا: قولنا فوق العقل... فإن كان هذا جوابًا صحيحًا، **فيجب أنْ لا يبحث في شيء من الإلهيات بالعقل!** بل يقول كل مبطل ما شاء من الباطل، ويقول: كلامي فوق العقل، كما يقوله أصحاب الحلول والاتحاد، والذين يقولون: إن وجود الخالق وجود المخلوق، ويقولون: إن هذا فوق العقل، وإنما يعلم بالذوق لا بالسمع ولا بالعقل»[7].

(١) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص١٢٧.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص١٢٧.

(٣) في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، عربه وقدم له: جورج خوّام، منشورات المكتبة البولسية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٢م، ص٤٩.

(٤) في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، ص٦٣.

(٥) في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، ص٧٥.

(٦) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج١، ص١٢٢.

(٧) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن تيمية، تحقيق: مجدي قاسم، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج٣، ص١٣٥.

لكن إذا كان الإله لا يشبه غيره بوجه من الوجوه، ولا يمكن إدراكه، ولا معرفته، كيف سيتم التعبير عنه بالكلمات؟ فلما يقال: هو موجود، أيُّ معنى يُقصد بهذا وهو لا يشترك مع غيره من الموجودات بشيء؟ كذلك لما يقال عنه: رحيم وسميع، ولا يعلم أي شيء من معانيها فيما يتعلق به، فما معنى هذه الكلمات عندما يوصف بها، إنها لا شيء، ومن هنا برزَ في النصرانية ذلك التوجه القائل: «**إن الله يجلّ عن التعبير، لأن اللغة أفقر من أن تصفه**، فإن لم يكن الكلام يسعفك إزاء الله، وكنت في الوقت نفسه **لا تود السكوت**، فما الذي يبقى أمامك سوى أن **تسبّح حتى يطرب قلبك، دون كلمات تغني**»[1]، ومن هنا صار التعبير عنه وتمجيده بموسيقى كنسية، وبهذا تم الدفع بالموسيقى «إلى اتخاذ قواعد محددة لا تخرج عنها، وهكذا رأى رجال الكنيسة أن أي خروج عن القوالب الموسيقية التقليدية أو على الموسيقى الكنسية المسموح بها، هو أمر خارج على العلم والدين معًا»[2].

وهناك من كان يدفع نحو اختيار الصمت، فـ«الصمت يساعد الروح في الإنسان»[3]، إذ «ينتمي حقل الإيمان وحقل الصمت إلى بعضهما البعض»[4]، وقد «اقترب الإنسان في هذا الصمت من الصمت الذي يحيط بالله ذاته، يلتقي الإنسان **مع اللغز [السر أو الطلسم]**»[5]، «**إنه يعزز اللاملموس**»[6]، يقول غريغوريوس النَّزيَنزي: «**في رأيي أن التعبير عن الله مستحيل، وأن إدراكه أشد استحالة**»[7]، ومن هنا كان «من البيّن عند شلايرماخر كما عند فيشته، **أن كل كلام حول المطلق ليس ممكنًا إلا بالصمت**،

(١) الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص٨٠، والاقتباس ينقله المؤلف عن أوغسطين.

(٢) الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ص٨٦.

(٣) عالم الصمت، ماكس بيكارد، ترجمة: قحطان جاسم، تقديم: جابريل مارسيل، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر-تونس-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م، ص١٩٩.

(٤) عالم الصمت، ماكس بيكارد، ص١٩٨.

(٥) عالم الصمت، ماكس بيكارد، ص١٩٨، وما بين قوسين من تجويز المترجم في الحاشية.

(٦) عالم الصمت، ماكس بيكارد، ص٢٧.

(٧) الخطب اللاهوتية ٢٧-٣١، غريغوريوس النَّزينزي، نقلها عن اليونانية إلى العربية: حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م، ص٤٣.

وعلى التقدير الأفضل لا يكون إلا بالسُّلوب»[1]، أي نفي ما لا يصح وصفه به، بأنه ليس محسوسًا، ليس مشارًا إليه ونحو هذا، فإنهم «يصفونه بالصفات السَلبيّة على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجودٍ في الأذهان، يمتنع تحققه في الأعيان»[2].

لقد كان اللاهوتيون في جعلهم المباحث الإلهية فوق العقل، يحاولون إنقاذ الثالوث ليسلم من أي نقد، بعبارة دانتي:

«مجنون من يحسب أن **العقل البشري**

يقدر على اجتياز المسلك المتناهي

الذي **يجمع ثلاثة في أقنوم واحد**»[3].

فيجب التسليم بالعجز عن إدراك الله عندهم، وذلك أن «النصارى يصدقون بمُحالات العقول والشرائع كما صدقوا بالتثليث والاتحاد ونحوهما من الممتنعات»[4]، ذلك الإله الذي يقول في وصفه يوحنا الذهبي الفم: «لا تَحوُّل فيه، والذي لا جسد له، والمنزه عن الفساد، والحاضر في كل مكان»[5].

أما مارتن لوثر فيرى «أن العقل الطبيعي يستطيع أن يعرف أن الله موجود، إلا أنه **لا يستطيع أن يحدد عن يقين من هو**، وماذا يكون في طبيعته الخاصة، ذلك أن **قدرتنا العقلية قد لفَّها الظلام** بسبب الخطيئة الأولى، **وأصابها العجز في مواجهة المسائل التي تتعلق بالكمالات الإلهية**»[6].

(١) المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، ج١، ص٧٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٧.

(٣) الكوميديا الإلهية، دانتي أليغييري، ترجمة: كاظم جهاد، اليونسكو، الطبعة الثانية: ٢٠٠٢م، ص ٤٥٢.

(٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن تيمية، ج١، ص٣٢٦.

(٥) في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، ص٨٠.

(٦) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة الغريب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، ١٩٧٣م، ص٢٢.

ويرى ديكارت أن حجج الملحدين تعتمد أساسًا على «أنهم ينسبون إلى أذهاننا من **القوة والحكمة** ما يملؤها غرورًا فندعي أننا قادرون على **إدراك أفعال الله**»[1]، ومن هنا فيجب عنده التأكيد على «اعتبار الله كائنًا لا متناهيًا **لا معلومًا**»[2]، وكما كان جهم بن صفوان قد انطلق لإثبات الإله من الروح غير القابلة للحس في رده على السمنية، فإن ديكارت يبدأ للبرهنة على وجود الإله بمقدمة تقول بأن «طبيعة الروح الإنسانية نعرفها أحسن مما نعرف الجسم»[3]، و «**الأشياء التي تتعلق بالجسم، أي الحسية جدًا، لا تستحق أن يقام لها وزن**»[4]، ليصل قافزًا عن الحس بأننا «نعرف معرفة واضحة جدًا-وقد **سلخنا عن حواسنا-أننا شيء يفكر**»[5]، ومن هذه الأرضية يبدأ تسلسله بأن الأشياء التي نتذهنها بوضوح تام وتمييز تام هي صحيحة[6]، موحدًا بين بين الفكر والموضوع كما هو شأن المثالية، وهو يتذهّنً «إلهًا سرمديًّا لا متناهيًا **لا يتغير**»[7].

ولما وجد أنه يفكر وفي نفسه فكرة عن الله، بحث عن مصدر فكرته ليقول بأنها الله نفسه[8]، لقد أقدم على «إحياء -مع تعديل طفيف- للدليل الأنطلوجي الذي قدمه القديس إنسلم في العصور الوسطى، وهذا الدليل يقول: إن التصور الخالص لموجود لا متناهٍ وكامل بصورة مطلقة يتضمن منطقيًّا وجود هذا الموجود»[9].

ستبلغ المثالية مداها عند ملبرانش الذي «يقول: **ينبغي للمرء ألا يغالي فيدعو الله روحًا لكي يعبّر تعبيرًا إيجابيًّا عما هو عليه، ولكي يبين كذلك أنه ليس مادة**»[10]، إنه ليس

---

(١) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى: تثبت أن الله موجود، وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، رينيه ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، الطبعة الرابعة: ١٩٨٨م، ص١٦.

(٢) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص١٦.

(٣) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٣٤.

(٤) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٤٨.

(٥) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٥١.

(٦) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٥١.

(٧) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٥٩.

(٨) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٧٣.

(٩) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ص٩٤.

(١٠) ينقله عنه هيوم في كتابه: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٣٢.

محسوسًا مشارًا إليه ولا هو تجريدي لا يشار إليه، لا يشبه الموجودات في الأعيان، ولا متصورات وافتراضات الأذهان، ويرى أن «**مجرّد وجود فكرة الإله يكشف عن وجود الإله لأنهما شيء واحد بعينه: إذا كنا نفكر في الإله فيلزم من ذلك أنه موجود**»[1].

إن الأفكار المثالية ستنعكس على باركلي، الذي يقول بأن «**الله هو العقل وهو ليس فكرة مجردة أو مركبة... بل هو روح موجودة فعلًا متميزة عن كل الأشياء المحسوسة والموجودات الجسمية**»[2]، إن الله عنده غير مرئي، ولا يمكن إدراكه بالحس[3]، والعقل البشري مهما كان شأنه يستحيل عليه معرفة الألوهية[4]، فـ«**فلسفة باركلي تؤدي إلى التسليم بوجود الله، دون القدرة على معرفة الله**»[5].

إن التسليم بوجود الله دون القدرة على معرفته، سيكون حاضرًا عند فيلسوف مثالي آخر، ألا هو كانط، فالله عنده هو: «**العقل في عَلياء عرشه**»[6]، هذا العقل لا يمكن أن يقع عليه الحس، ولا يمكن إدراك حقيقته. ويبني كانط فلسفة كاملة على ذلك، فيثبت الشيء دون القدرة على معرفة حقيقته حتى في المحسوسات، فيقول: «**لا يمكن أن يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي فحسب، أي بوصفه ظاهرة**»[7]، «**إن شيء كانط (غير القابل لأن يُعرف) يفتح الباب على مصراعيه أمام الصوفية**[8] **إن ذلك الشيء غير القابل أن يعرف ما هو إلا الله**»[9]، بالمفهوم المثالي التجريدي والنصراني بما حواه من عدم إدراكه، وعدم القدرة على تعقّل ثالوثه.

---

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ص١٢٧.

(٢) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٥٧.

(٣) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٥٩.

(٤) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٠.

(٥) فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، ص١٠.

(٦) مشروع للسلام الدائم، إيمانويل كانط، ترجمه: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م، ص٥٥، ٥٦.

(٧) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة: موسى وهبة، ص٣٧.

(٨) بمعنى الغموض، والباطنية، والرمزية.

(٩) المادية والمثالية في الفلسفة، جورج بليخانوف، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٢م، ص١٦، باختصار يسير.

وذلك ليفسح المجال للإيمان النصراني بما حواه من لاهوت، ولذا ينتقده نيتشه قائلًا: «**كانط ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر**»[1]، وما قاله دقيق في وصفه، فقد صرح كانط بنفسه «**بأنه اضطر إلى إنكار المعرفة كي يفسح المجال للإيمان**»[2]، يقول في مقدمته للطبعة الثانية من نقد العقل المحض: «**لن أستطيع حتى أن أسلم بوجود الله** ... إن لم أجرد العقل التأملي في الوقت نفسه من **ادعائه رؤى فياضة**، إذ يتحتم عليه لكي يصل إليها، أن يستخدم قضايا أساسية هي كونها لا تنطبق في الواقع **إلا على موضوعات تجربة ممكنة**، تطبق مع ذلك على ما لا يصلح أن يكون موضوعًا للتجربة، فتحول فعلًا في كل مرة هذا الشيء إلى ظاهرة، وهكذا تعلن كل توسع عملي للعقل المحض من قبيل المستحيل، **لقد كان عليّ إذًا أن أضع العلم جانبًا لكي أحصل على مكان للإيمان**»[3]، لقد أعلن بحماسة أن نقده سيواجه الفرق المخالفة لمعتقداته الدينية، وفي مقدمتها الفلسفة المادية، فيقول: «نستطيع بهذا النقد وحده أن نقتلع بشكل كامل المادية، والقدرية، والإلحاد، وكفر الزنادقة»[4].

و«قد كان هناك اقتباس نموذجي لزيزندورف، زعيم جماعة (هيرنهتر)، وهي نوع من الأخوية المورافية، والتي كانت بدورها تمثل قسمًا كبيرًا من الجماعة التقوية، لقد قال: **إن كل من أراد فهم الإله بعقله أصبح ملحدًا**»[5]، لقد كان خصام المادية باسم الخوف من الإلحاد، وبعد الارتماء في المثالية، يدعو إلى القول بأن لا تحاول فهم تلك الأطروحات والتصورات المقدمة عن الإله ضمن ذلك النسق المثالي خوف الإلحاد أيضًا، وبهذا يحافظ اللاهوتيون على أطروحاتهم المثالية، وقد امتلك الرعب نفوس مستمعيهم خوف الإلحاد بالإله، فيخاصمون المادية، ثم لا يفهمون ما تقدمه المثالية في هذا الجانب.

---

(١) أفول الأصنام، فريدريك نيتشه، ترجمة: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، ص٣٢.

(٢) دفاعًا عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم، ص٨٨.

(٣) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٤٦.

(٤) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٤٩.

(٥) جذور الرومانتيكية، ايزايا برلين، نقله إلى العربية: سهود السويدا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص٨٨.

ولذا جعل كانط وجود الله مبحثًا فوق القدرة العقلية، ليسلم له مسائل اللاهوت ولو على حساب العلم والمعرفة، لقد «ألغى العقل لكي يعبد الله»[1]، وكأنه يعيد معنى كلام توما الأكويني القائل: «نقص المعرفة من حقيقة الإيمان»[2]، إلا أن كانط حاول تقليل خسائره عبر التنازلات التي قدّمها في نفي إمكان إثبات الله عقلًا، ليمنع غيره من نفيه، ليجعل إثباته ضرورة أخلاقية، فيقول: «**من الضروري أخلاقيًّا أن نُقرَّ بوجود الله**»[3].

وليسهل عليه الإبقاء على المباحث المثالية في الإلهيات، فتح الطريق لما لا يخضع للحس في المعرفة، وكما سبق فقد أسس أفلاطون لتلك المعرفة التي لا تمر عن طريق الحس، وبقي هذا الأصل عند كانط بإثبات «نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، **وحتى عن جميع الانطباعات الحسية** ... وتسمى هذه المعارف قبلية»[4]، وقد بلغ بكانط الاعتماد على تلك المعارف إلى الحد الذي جعله يقول: «المعارف القبلية المحضة... **وحدة مقياس**»[5]، وهي «كالأشكال القبلية للإحساس (المكان والزمان) والعقل (العلة والضرورة ... إلخ)[6].

ولما كان كانط يحصر المعرفة في الظواهر التي تخضع للحس، ويرى أن الله عنده لا يمكن معرفته بالحس فإنه يرفع البحث في الله فوق القدرة العقلية، ليسلم له اللاهوت من أي نقد، وبذا سد على نفسه باب الاستدلال العقلي عليه من جهةٍ أخرى، فسلّم أن إثبات الله عن طريق العقل المحض مستحيل[7]، ولما كان يسلِّم بأن الشيء في ذاته يوجد، ولكن تستحيل معرفته، بل يُعرف فحسب بما يظهر للناس من المحسوسات

(١) العقب الحديدية، جاك لندن، تعريب: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة: ١٩٧٩م، ص١٤٩.

(٢) الخلاصة اللاهوتية، توما الأكويني، ج٤، ص٢٧٥.

(٣) نقد العقل العملي، إمانويل كانت، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م، ص٢١٩.

(٤) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، ص٤٥.

(٥) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، ص٢٧.

(٦) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص١٠٤.

(٧) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، ص٣١٥.

فقط، فإن هذا سينعكس على نظرته في موضوع الدين، فيقول عن الله - أو الكائن الأسمى كما يسميه - «**إننا قد طرحْنا جانبًا كلٍّ ما يمكن أن يُعيِّنه على الإطلاق، أو في ذاته**، ولأننا لا نعيِّنه إلا بالنسبة إلى العالم، وبالتالي بالنسبة إلينا، فنحن لا نكون في حاجة لأكثر من ذلك»[1]، ويترتب على هذا أنه «لا يوجد إلا دين حق واحد، إلا أنه يمكن أن يكون **ثمة ضروب من المعتقدات**»[2]، وهي صورة أخرى للتعبير عن قوله بأن الشيء في ذاته لا يعرف، لكن تعرف ظواهره التي قد تكون مختلفة.

ولقد اطلع كانط على شيء من التراث المثالي الذي صاغه العديد من الفلاسفة في الوسط الإسلامي ككلام ابن سينا، مما جعله يعمم هذا على المسلمين الذين يسميهم محمديين فيعبر عن كلامهم بإعجاب به، فيقول: «إن المحمديين إنما يعرفون كيف يمنحون وصف فردوسهم، المرسوم بكل شهوة حسية، **معنى روحيًّا جدًّا**»[3]، ويرى أن التأويل سيوحد كثيرًا من تلك المعتقدات لتصب في هدف جوهري واحد[4]، يقول: «لا يمكن للمرء أن يتهم هذا النوع من التأويلات بعدم الأمانة، **إذا افترضنا أن المرء لا يريد أن يقول إن المعنى الذي نعطيه لرموز الإيمان الشعبي، أو أيضًا الكتب المقدسة، هو من دون ريب ما كان مقصودًا من قِبلها، بل هو يترك هذا الأمر جانبًا، ويقبل فقط إمكانية أن نفهم مؤلفيها على هذا النحو**»[5]، **فلا يهتم كانط هنا لمقصد النصوص بل المهم أن توجد قراءة ثانية لها تدعم الهدف الذي يصبو إليه**، بقطع النظر هل قصدتها النصوص أم لا.

وسيسلك غيره فيما بعد طريقته هذه في التعامل مع النصوص ليقول: «يمكن للمرء القول: **لست معنيًّا كثيرًا بما يقوله نصك المقدس**، أو بالأحرى بما يُدّعى عليه قوله، ما

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، إيمانويل كانط، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، نازلي إسماعيل حسين، موفم للنشر، ١٩٩١، ص١٦١.

(٢) الدين في حدود مجرد العقل، إمانويل كانط، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص١٨٢.

(٣) الدين في حدود مجرد العقل، ص١٨٧.

(٤) الدين في حدود مجرد العقل، ص١٨٦.

(٥) الدين في حدود مجرد العقل، ص١٨٨.

يعنيني هو: كيف تقرأ أنت نصك، وكيف توظفه؟ وسيسعدني أن تفعل هذا في كل مرة **بما يدعم تطلعات وطموحات التعايش والاعتراف المتبادل»**[1].

إن هدف كانط من التأويل يتحدد في قوله: «**الأمر الأخير، التحسين الخلقي للإنسان»**[2]، وهذا المسلك ليس قويمًا في قراءة النصوص، فإذا «استطعنا أن نقرأ أي شيء في أي نص، **فكل النصوص ستصبح سواء»**[3]، فيمكن بتلك الطريقة قراءة أي نص بما يخدم هدف القارئ فحسب، وبالتالي لا معنى للنص نفسه، ثم إن نصوص المؤوِل يمكن أن تؤول أيضًا، وبهذا تسقط قيمة أي كتابة مهما كانت.

فيلسوف آخر سينتصر للمثالية في النصرانية، إنه هيجل، الذي يرى «**أن الله روح**، وهو في شأنه التجريدي يجري تصوره أنه روح كلية، **وهذا يمثل الحقيقة المطلقة»**[4]، وهذا متسق مع فلسفته التي ترى أن «العقل .... هو المطلق الموضوعي القائم بذاته في استقلال»[5]، إنه يرى أن «**الفكرة المطلقة، هي الحقيقة المطلقة، إنها التعريف الأخير** الكامل والكافي للمطلق، أو الله، وهي أيضًا التعريف الأخير الكامل للكون، **فالله هو فكر الفكر أو الهوية المطلقة للذات والموضوع»**[6].

ولقد نفى هيجل أن يكون للنصرانية فلسفة أصيلة، وهذا ليحمل هو مشروع بناء فلسفي أصيل لها يعكس فيه مقررات النصرانية، فقرر الديالكتيك المثالي، ليكون عاكسًا للثالوث، فيقول: «**إنه الإبداع الخالد للعالم، في الصورة الأخرى للابن والعود الأبدي للروح بذاته»**[7]، ولما كان سيثبت ذلك الوجود المطلق، التجريدي، فإن هذا

---

(١) حرية الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها: القتال، الذمة، والجزية، وقتل المرتد، عدنان إبراهيم، رفع على موقع جامعة فيينا، ص٣١٦، رابطه: http://othes.univie.ac.at/33686

(٢) الدين في حدود مجرد العقل، ص١٨٨.

(٣) القراءة، فانسون جوف، تقديم وترجمة: محمد آيت لعميم، شكير نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م، ص٣٣، ينقله عن كاترين كربرات-أوريشوني.

(٤) محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، ج٧، ص٢٤.

(٥) المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول من فلسفة هيجل، ولتر ستيس، ص١١١.

(٦) المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول من فلسفة هيجل، ولتر ستيس، ص٢٩٦.

(٧) محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص٩٨.

سينعكس عليه في رؤية «أن الله ليس موضوعًا فحسب، ولكنه ذات أيضًا، فإننا في هذه **الحالة نجد أن الله بوصفه ذاتًا لم يعد مجرد قوة خارجية تقابلنا، وإنما هو كذلك حقيقتنا الخالصة أو ذاتنا العميقة**»[1].

لقد ابتلعت المثالية النصرانية، في حماس شديدٍ لإثبات ذلك الإله المثالي، على الرغم من أنه «**لم يوصف الله بأنه غير مادي في الكتاب المقدس**»[2]، إلا أن المثالية كانت تتكاثر سواء بشكلها المثالي الموضوعي كما هو عند الأكويني، وهيجل، أو بشكلها المثالي الذاتي كما هو عند باركلي، أو حتى لاأدرية كانط فيما يتعلق بالجوهر، والله، والذي انعكس على نفيه لقدرة العقل على إثبات الله بالأدلة العقلية، ذلك الإله بتصوره المثالي له، والتزم ذلك كونه أراد الدفاع عنه بتقليل قدرات العقل حتى لا يتمكن من نفيه، وإن كان هذا على حساب جعله عاجزًا عن إثباته بالعقل المحض.

لقد كانت المثالية اللاهوتية تتراجع من احتكارها الحقيقة، إلى مطلب الاعتراف المتبادل، وكانت كل مرة تقلل من احتدادها وتُصغّر من دعاويها، وعاملت المثالي المطلق الذي زعمته، وأطلقت عليه اسم الله «كما عومل فريريك وليم الثالث من قبل جنرالاته ومأموريه في حملة بينا، فرقة بعد أخرى تلقي السلاح، وقلعة بعد أخرى تستسلم أمام زحف العلم»[3]، فكانت التنازلات عن الدعاوى السابقة تتسارع، وصار العديد منهم يعرّف الإيمان بطريقة متواضعة منسحبة أمام أدنى نقد، فقد عرفه بول تيليتش بأنه: «الانشغال بهَمٍّ إلى أقصى حد»[4]، وذلك ليتجاوز كل نقد على التصورات المثالية اللاهوتية، فمن ينشغل بشيء فهو مؤمن به، حتى «من ينكر وجود الله من حيث هو قضية هم أقصى، يؤكد وجود الله»[5]، إذ إنه يرى أنه «يجب ألا تُستعملَ مفردة

---

(١) المنطق وفلسفة الطبيعة، المجلد الأول من فلسفة هيجل، ولتر ستيس، ص٢٧٢.

(٢) أشهر ٥٠ خرافة عن الأديان، جون مورال وتمارا صن، ترجمة: فايقة جرجس حنا، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م، ص٢٩.

(٣) ديالكتيك الطبيعة، فريريك إنجلز، ص٢٣٠.

(٤) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م، ص٧.

(٥) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٦.

الإيمان فيما يتعلق بالمعرفة النظرية»[1]، بل الإيمان بوصفه همًّا أقصى، و«لا بد أن يعبّر عنه رمزيًّا»[2]، و«الرمز الأساسي في أقصى همومنا هو الله»[3]، إن الرموز «**تنبع من اللاشعور الفردي أو الجمعي**»[4]، إنها من الإنسان نفسه، لا يعني هذا أن لها ما يطابقها في الواقع الخارجي.

وبطريقة تحاول أن تتعامى عن أي نقد مهما كان صحيحًا، يرى تليتش أن الرموز «لا تموت بسبب **النقد العلمي، أو العملي**، بل هي تموت حين لا تعود قادرة على توليد الاستجابة في الجماعة التي وجدت **فيها التعبير عنها في الأصل**»[5]، وبهذا «**الفهم** لمعنى الله يجعل من المناقشات بصدد وجود الله أو عدم وجوده غير ذات معنى»[6]، ولما يدفع كلامه إلى آخر نتائجه يقول: «إذا كان **الوجود يشير إلى** شيء يمكن العثور عليه في كلية الواقع، **فلا يوجد كائن إلهي**»[7]، لكنه يوجد كهم أقصى بين الجماعات التي يولد استجابة فيها!

كانت لهذه المثالية التي تتكلم باسم الإيمان نتائجها دومًا، تلك التي تَنبه إليها ابن تيمية بأن مآلها لمّا تُدفع إلى آخر نتائجها المنطقية، هو نفي الإله نفسه، فيقول: «من تخيل أن **المجرداتِ أمورٌ** ثابتة **في الخارج**، كان نسبتها كمن رأى صورة في المرآة فظن تلك الصورة التي يراها في نفس المرآة موجودة في الخارج، فجاء ليلمسها أو لينالها كما ينال الصور المحسوسة **فلم يجد شيئًا**»[8].

(١) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٤١.
(٢) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٤.
(٣) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٦.
(٤) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٣.
(٥) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٣.
(٦) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٧.
(٧) بواعث الإيمان، بول تيليتش، ص٥٧.
(٨) بيان تلبيس الجهمية، ج٥، ص٢٦٦.

آخر نتائج المثالية، الإلحاد!

لا يشترط أن يكون كل مثالي نافيًا لوجودِ الله، بل كثيرًا ولربما غالبًا ما يَعتقد بوجوده بنظره، ولكن أي وجود هذا؟ إنه ذلك الوجود المجرد الذي لا يمكن أن يُحس، والمثالية «مهما بدت بريئة، الأمر الذي لا ينطبق عليها بالفعل»[1]؛ ففي ظاهرها قد تنصر وجود الإله عن طريق إثباتها مجردات في الواقع الموضوعي، أو حتى تطرفها إلى حد نفي الواقع عن طريق نفي المادة كما حصل الأمر مع باركلي، فقد كانت المثالية تسوّق لوجود مجردات في الواقع، لكي ترد على الملاحدة.

لكنّها حمَلت في أحشائها بذور الإلحاد نفسه، بشكل أكثر تعقيدًا، وصار يكفي للوصول إلى تلك النتائج التنبه لكون ما تثبته هو محض فكر، سواء برد الواقع إلى الفكر أو الوعي كما هو منتشر في الكنيسة بمقالات الأكويني، أو ما صرح به الفارابي من كون الله عز وجل عقلًا، أو بنفي المادة والواقع والبقاء حبيس الوعي الذاتي الذي يؤدي إلى الأنا الوحيدة، بنفي كل شيء في الواقع غير وجود المرء نفسه لارتباطه بوعيه، فماذا بقي من حقيقة في الوجود بعد أن أعملت المثالية مَشارطها فيه؟

إن مسألة انفجار المثالية المتكلمة بلسان الإيمان بما حملته في أحشائها من إلحاد، كانت مسألة وقت، فارتباطها فترة القرون الوسطى بالأرسطية تلك المدرسة التي سيطرت على العقل البشري ما يقارب ألفي عام[2]، كان مراهنة على توقف مناهج البحث، والكشوف عليها، ولكن العلم سيتقدم، وسيشيخ أرسطو ولن يقدر على متابعة بسط نفوذه كالسابق، وهذا ما سيؤدي إلى بداية التهافت للترسانات الفلسفية والكلامية واللاهوتية التي ارتبطت به، وسيُكشف عن مصادر كثير من تلك الأفكار التي قيل يومًا بأنها نابعة من الوحي وهي متكلمة باسمه، بحيث لم تكن سوى أفكار أرسطو أو غيره من الفلاسفة.

(١) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة: موسى وهبة، ص٤٢، باختصار.

(٢) الإنسان الاشتراكي، إسحق دويتشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثانية: ١٩٨١م، ص٩١.

«في أعوامِ عِقد ١٥٩٠ درس جاليليو حركات الأجسام الساقطة، ودمر المقولات القديمة في الفيزياء، وفي عام ١٦٠٩ وجه تليسكوبًا صوبَ السماء لأول مرة»[١]، كان هذا خروجًا عن أرسطو ومقالاته، وبوادر الانتقال من نمط تفكيره، فـ«سلطة أرسطو كانت عقبة لمدة مئات السنين أمام تطور علم الفلك في الاتجاه الصحيح»[٢]، هذا الانتقال الذي أثمر بكشوف علمية كان منهجُ أرسطو عاجزًا عن فتح المجال لها، فلقد كان «الانتقال من طريقة أرسطو في التفكير إلى طريقة غاليليو هو حجر الزاوية الأعظم أهمية في أساس العلم»[٣]، غاليليو الذي يقول: «**درست سنوات أكثر في الفلسفة عن شهور درستها في الرياضيات البحتة**»[٤]، كان قد تجاوز الطريق الذي حجبت السابقين عن التقدم في العلوم، إذ «بسبب إيمان أرسطو وتلامذته وأتباع مدرسته بأن أسُس قانون الطبيعة تقع في حيز المنطق فإن بالإمكان استخلاص تلك القوانين، دون بذل جهود لمعرفة كيفية سلوك تلك القوانين عمليًا»[٥]، لقد كان «أرسطو يميل ميلًا شديدًا غير موفق نحو إنكار الوقائع الملاحظة، حينما تكون متعارضة مع النظريات التي يُؤثرها هو»[٦].

كان لودفيكو ديللي كولومبي يمثل قادة المعارضة التي هاجمت غاليليو، كتب كولومبي: «إنني أود أن أصبح في هذا الصدد معاديًا لجاليليو، **منطلقًا في ذلك من احترامي لأرسطو زعيم الأكاديمية**، ورئيس الكثير من المدارس، وموضوع الكثير من

---

(١) المقدمات التاريخية للعلم الحديث، توماس جولدشتاين، ترجمة: أحمد حسان عبد الواحد، مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤م، ص٨

(٢) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٧.

(٣) تطور الأفكار في الفيزياء، من المفاهيم الأولية إلى نظريتيّ النسبية والكم، تأليف: ألبرت أينشتين، ليوبولد إنفلد، ترجمه عن الفرنسية: أدهم السمان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية: ١٩٩٩م، ص٢٩.

(٤) اكتشافات وآراء جاليليو (مجموع فيه عدة أعمال مترجمة له)، جاليليو جاليلي، ترجمة: كمال محمد سيد، فتح الله الشيخ، دار كلمة، أبو ظبي-الإمارات، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص٨٧.

(٥) التكوين العظيم، ستيفن هاوكنج، ولينورد ملودنيوف، ص٣٦.

(٦) أرسطو، ألفرِد إدوارد تايلور، ص٧٨.

الشعراء والمؤرخين، الرجل الذي قرأ من الكتب ما هو أكثر من أيام حياته، وكتب منها ما هو أكثر من سنوات عمره»[١].

«وقد لعن الأب توماس كاسيني من فوق منبر الوعظ في كنيسته جاليليو ومنظومة كوبرنيكوس والرياضيات وكل الرياضيين بصفتهم أعداء للدين المسيحي وللدولة»[٢]، لقد كان الموقف مشحونًا ضد جاليليو الذي انطلق يفند «حجج بطليموس وأرسطو»[٣]، وأثمر هذا بأن «استُدعي جاليليو إلى روما أمام المحكمة، وحاكمته محاكم التفتيش، وجُرّم وحكم عليه بالاعتقال الدائم، وأجبر على شجب معتقداته علنًا أمام الجمهور، وحرم من نشر أي شيء بعد ذلك»[٤]، وفي عام ١٦٣٧ فقد جاليلو بصره، ورفض البابا أن يحرر الرجل الضرير الذي بلغ من العمر ٦٥ عامًا، ولما توفي جاليليو في ١٦٤٢ حرّم البابا إقامة نصب تذكاري على شرف جاليليو لأن أي كلمة عليه ستكون تأثيمًا لسمعة المجمع المقدّس[٥].

كتب فولتير في هذا: «لا تسعوا أبدًا إلى استغلال السلطة حيثما تكون هناك مسألة للعقل وحده، أو ترضوا بأن تكونوا محل ازدراء عبر كل القرون، كأكثر الناس صلفًا، وأن تعانوا كراهية الجماهير مثل أكثر الناس ظلمًا، حدثكم المرء مئات المرات عن السخافة المتغطرسة التي أدنتم بها جاليليو، وأحدثكم للمرة الحادية بعد المائة، وأتمنى أن تحافظوا على ذكراها السنوية للأبد، أتمنى أن يُكتب على ضريحكم المقدس: **هنا يرقد سبعة كرادلة يساعدهم بعض من الإخوة الأدنى مرتبة، ألقوا بأستاذ الفكر في إيطاليا في غياهب السجون وهو في السبعين من عمره، وجعلوه يصوم عن الخبز والماء لأنه علّم الجنس البشري، ولأنهم كانوا جهلة، وهناك صدَر حكم التصنيفات لصالح تصنيفات أرسطو**»[٦].

---

(١) اكتشافات وآراء جاليليو، ص١٧٥.
(٢) اكتشافات وآراء جاليليو، ص١٨٠.
(٣) اكتشافات وآراء جاليليو، ص٢٠٣.
(٤) اكتشافات وآراء جاليليو، ص٣١١، ٣١٢.
(٥) اكتشافات وآراء جاليليو، ص٣١٧، ٣١٨.
(٦) قاموس فولتير الفلسفي، فولتير، ترجمة: يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي، ص٤٣.

ومع ذلك فإن العلم سيتقدم، وإنْ «غالى المفكرون عبر التاريخ في تقدير صفات أرسطو كرجل علم طبيعي»[1]، فسيظهر أن «أرسطو بالرغم من شهرته، مليء بالسخافات، فهو يقول بأن الأطفال يجب أن تحمل بهم النساء في الشتاء، حينما تكون الرياح باتجاه الشمال، وأن أولئك الذين يزوجون في سن صغير جدًا يكون أولادهم من الإناث، وهو يخبرنا بأن دم الإناث هو أكثر سوادًا من دم الذكور، وأن الخنزير هو الحيوان الوحيد المعرَّض للحصباء، وأن فيلًا يتألم من الدرق يجب أن تفرك كتفيه بالملح، وزيت الزيتون، والماء الساخن، ويقول أيضًا بأن النساء يحزن على أسنان أقل عددًا من أسنان الرجال»[2].

لقد بلغ التذمر بأمر بأرسطو مبلغًا كبيرًا، فنظروا إلى العصور التي سادت فيها أفكارها على أنها «العصور المظلمة، فترة اغتصب فيها الميتافيزيقيون العلم كما يغتصب رجل امرأة، وتحولت الفيزياء إلى بحث عن حجر الفلاسفة، فترة أصبحت فيها الكيمياء سيمياء، وأمسى علم الفلك علم التنجيم، مؤسفة هذه السيادة التي كانت لفكر أرسطو»[3]، وبعبارة ساخرة يقول برتراند رسل: «كان بإمكان أرسطو أن يتجنب خطأ التفكير بأن النساء يحُزن على أسنان أقل من الرجل، بالابتكار البسيط القائم على أن يسأل السيدة أرسطو أن تفتح فمها، بينما هو يحصي عدد أسنانها»[4].

لذا سيتعرض منطق أرسطو للنقد الشديد من فرانسيس بيكون في كتابه (الأورجانون الجديد)، معارضة منه للأورجانون القديم الاسم الذي كان يطلق على منطق أرسطو، حيث كانت أعمال أرسطو المنطقية قد جرى جمعها وترتيبها تحت عنوان: أورجانون، **والذي يعني الوسيلة**، وترتيب هذه الرسائل وعنوانها ليسا من أرسطو نفسه، وبقي ترتيبها متقلبًا قليلًا في بادئ الرأي، قبل أن يستقر ويتحدد فيما يمكن تسميته بالأورجانون الصحيح[5]، فعارضه بيكون بكتابه ورأى أن الأورجانون القديم ساهم

---

(١) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٧.

(٢) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ص١٠٦.

(٣) العقب الحديدية، جاك لندن، ص١٦، بتصرف يسير.

(٤) بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ص١١٠.

(٥) المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر، ص٣٧.

في تثبيت الأخطاء وترسيخها، أكثر مما أفاد في البحث عن الحقيقة، وبالتالي يحكم بأن ضرره أكبر من نفعه[1]، ويرى أن الطريقة الصحيحة في المعرفة هي التي «تستمد المبادئ من الحواس والجزئيات، ثم ترتقي في صعود تدريجي غير منقطع حتى تصل إلى النهاية، إلى أكثر المبادئ عمومية، وهذه هي الطريقة الصحيحة وإن لم يجربها أحدٌ حتى الآن»[2].

بخلاف طريقة أرسطو، فـ«أرسطو **أفسد الفلسفة الطبيعية بمنطقه**، وشيّد العالم بمقولاته، وفرض على الطبيعة أشياء أخرى لا حصر لها وفقًا لهواه، فقد كانت تعنيه **دائمًا التعريفات والدقة في صياغة قضاياه أكثر مما تعنيه الحقيقة الداخلية للأشياء**»[3]، فإنّ «العقل مغرم بالقفز إلى العموميات لكي يتجنب العناء، ولذا فإنه سرعان ما يضيق ذرعًا بالتجربة، غير أنّ هذه الآثام تتفاقم بالمنطق، لأنه يغري بالمماحكة والمراء»[4].

لقد كان الالتفات لبناء المعارف العامة بعد معرفة الجزئيات ضروريًّا في نقد أطروحات أرسطو، التي فرضت على العالم لا أنها تبعت جزئيات العالم، لقد وجدوا أن ثقافة اليونان لم تعد شيئًا حيًّا، و «أصبح تراثهم عقبة كأداء تعوق تقدم الخبرة وتقدم العلم»[5]، وكان هذا يسير بجانب نقد أطروحات الكنيسة، التي نظرت إلى الله على أنه مجرد عن الحس، وتماهت مع أطروحات أرسطو بأنه محرّك لا يتحرك، فكان سيل النقد يندفع نحو هذه المقالات.

إن «**العلم ينمو بأنضر ما يكون في الثقافات ذات التوجه الإيجابي إزاء عالم الحواس**، ويبدو أنه يذوي في الثقافات ذات النزوع الروحاني»[6]، أي المثالي. لقد كان الاقتراب من العالم الموضوعي يدفع منطقيًّا إلى الابتعاد عن المقالات المثالية، وبالتالي

(١) الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، فرانسيس بيكون، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع-القاهرة، ٢٠١٣م، ص١٩.

(٢) الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، فرانسيس بيكون، ص٢٢.

(٣) الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، فرانسيس بيكون، ص٤٧، باختصار.

(٤) الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، فرانسيس بيكون، ص٢٢.

(٥) المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ص١٥٩.

(٦) المقدمات التاريخية للعلم الحديث، توماس جولدشتاين، ص٦٢.

فإن المساحة المثالية المخصصة للكائنات غير القابلة للحس ستقل، وبهذا يمكن فهم الفرق بين التصور المثالي عن الإله بين أفلاطون وأرسطو، فالإله «عند أرسطو بعيد عن القيام بوظيفة العناية بالعالم، بُعده أن يكون خالقًا لذلك العالم، إن نشاط الإله عند أرسطو ليس كنشاط الإله عند أفلاطون، أي ذلك الراعي العظيم للقطيع»[1].

إن أفلاطون وأرسطو يشتركان في أن تصورهما عن الإله مثالي، ولكن لما كان أرسطو فيه نزعة مادية، ولم يكن مثاليًا خالصًا كان هذا على حساب ما يثبته من مجرّدات في الواقع الموضوعي، فلما انفتح على عالم الحواس، وأثبت أن من فقد حسًا فقد علمًا، ونقد المثالية حتى ولو لم يتسق مع نقده لها، كان بذلك يقلل من تأثير تلك الكائنات المثالية، ومن هنا كان تأثير المحرك الأول أقل منه من المثل عند أفلاطون، فكلما كان الانفتاح أكبر على العالم الموضوعي في نسق فلسفي معيّن، فإنه يدفعه إلى تقليل النظرة المثالية بقدر ذلك الانفتاح على العالم المحسوس، ولا تكاد تسلم باقي أجزاء النظرة المثالية من التأثر.

وسيتعرّض الفيلسوف الأسكتلندي ديفيد هيوم للدين بطريقة ذكية حملت فيها بذور النقد على الأطروحات اللاهوتية للكنيسة، فتحدث عن طبيعة الوجود الإلهي، بصفاته ونواميسه، ليصفها بقوله: «**تعرّضت هذه المسائل دائمًا لاختلاف الناس، ولم يصل العقل البشري إلى يقين عنها**»[2]، وتحدث عن صنفين من الناس، ذلك الصنف من المعتقدين بوجود الله الذين «يزيدون جمودًا في مسائل اللاهوت الكبرى التي لُقِّنت لهم»[3]، وأولئك الذين «يظنّون ألا شيء يشق على العقل البشري»[4]، من أهل الإلحاد والزندقة، في موقفهم «المزهو في الآراء المسلَّم بها، وعن اعتقاد بأن العقل البشري نِدٌّ لكل شيء»[5]، إنهما-في تصويره-طرفا نقيض، ومع ذلك يتخذان موقفًا متماثلًا من جهتين مختلفتين.

(١) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٧٤، باختصار يسير.

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص١٢.

(٣) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص١٦.

(٤) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص١٦.

(٥) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٣٠.

ثم يبيّن أن المسألة ليست قضية حِجاج للملحدين، بقدر كونها مشكلةً في اللاهوت نفسه، فيقول على لسان أحد المحاورين: «المسألة ليست تختص بوجود الله، بل بطبيعته، **وإنني لأقرر أن هذه الطبيعة كانت دائمًا مستغلقة على الفهم، مجهولة لنا، لنقائصنا في فهمنا البشري**... ويجيء التهوّر في التجسس على طبيعته، ووجوده ونواميسه وصفاته بعد الإلحاد في إنكار وجوده»[1]، ليأتي نقده لهذا القول على لسان آخر في محاوراته بقوله: «كيف تختلفون أنتم المتصوِّفة وأنتم تأخذون عدم الإحاطة إطلاقًا بالله، عن الشُكاك والملحدين الذين يزعمون أن العلة الأولى للكل مجهولة، لا سبيل إلى تعقّلها؟»[2]، «**باختصار هم ملحدون دون علم منهم**»[3].

لقد كان يعرض أدلة هؤلاء ونقيضها، ليظهر أن «المذاهب الدينية جميعًا موضوعٌ لمشاكل عظيمة لا تُقهر، وكل مساجِل يظفر بدوره بينما يشن حربًا هجوميًّا ويعرض أباطيل خصمه، وعقائده المفسدة، ولكِنهم جميعًا على الجملة، **يمهدون ظفرًا كاملًا للشاك، الذي يقول لهم إنه ليس ثمة مذهب ينبغي اعتناقه بصدد هذه الموضوعات**»[4].

ويتساءل: «**لماذا لا نقف عند العالم المادي**؟ كيف يسعنا أن نقنع أنفسنا دون أن نذهب قدمًا إلى ما لا نهاية؟»[5]، ويقول على لسان الشخصية التي يرى أنها «**أقرب إلى الحقيقة**»[6]: «**إن أفكارنا لا تعدو تجاربنا، وليس لدينا أي تجربة عن الصفات والعمليات الإلهية**»[7]، ليحكم بشكل عام بأنه عند زيارة المكتبات «أي الرزايا نحن منزلوها بها؟ سنسأل أنفسنا إذا أمسكنا بأي مجلد من مجلداتها في **الإلهيات**، أو في ماورائيات المدرسة مثلًا: **هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريبي حول الوقائع والوجود العيني؟**

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٣١.

(٢) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٥٧.

(٣) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٥٩.

(٤) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٩٩.

(٥) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٩١.

(٦) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص١٦١.

(٧) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٣٤.

كلا، ألا ألقِ به إذًا إلى ضِرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطة ووهم»[1]، «ولم يكن هيوم يتشارك وجهات نظر باركلي الدينية، لكنه ظن أن باركلي كان **محقًا في الاعتقاد بأن الموضوعات ليست سوى أفكار في العقل، أو انطباعات بمصطلح هيوم»**[2].

سيغدو هيوم «أبًا روحيًّا للفيلسوف الألماني كانط نفسه الذي أشاد بعبقرية هيوم»[3]، ويتحرك كانط في إطار ما طرحه هيوم عبر رحلة مساوماته لصالح الإيمان، ليقدّم نقدًا للأدلة العقلية المدّعاة على وجود ذلك الإله غير القابل للحس، كما هو في مقررات اللاهوت الكنسي، لقد أراد تقزيم دور العقل في البحث عما لا يخضع للحس، حتى لا يصح نفي الإله عقلًا وتبع ذلك امتناع إثباته بالعقل النظري، في خضوع لما طرحه هيوم في (محاورات في الدين الطبيعي) والتي تصوّر «تعادلًا بين المتحاورين»[4]، إلا أن تنازل كانط عن جانب الأدلة العقلية لهذا الإله المجرد عن الحس، كان واحدة من أهم الثورات ضد اللاهوت الكنسي.

لقد حصر كانط الأدلة الممكنة للعقل النظري على وجود الإله المجرد الذي لا يمكن معرفته بالحس في ثلاثة أدلة لا يمكن أن يوجد غيرها[5]. هذه الأدلة: إما أنها تصرف النظر عن كل تجربة وتستدل بالكامل قَبليًّا انطلاقًا من مجرد مفاهيم، على وجود سببية الأعلى وهو البرهان الأنطلوجي، وإما أن تنطلق من التجربة المعينة التي لعالمنا الحسّي وتنطلق بموجب قوانين السببية وصولًا إلى السبب الأعلى، وهو البرهان الفيزيائي اللاهوتي، وإما أنها تنطلق من تجربة غير معينة أي وجود كان، وهو البرهان الكوزمولوجي[6].

---

(١) تحقيق في الذهن البشري، دايفد هيوم، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م، ص٢٠٨، باختصار.

(٢) رؤية الأشياء كما هي؛ نظرية الإدراك، جون ر. سيرل، ترجمة: إيهاب عبد الحليم الحي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٨م، ص٣٨.

(٣) من مقدمة عثمان أمين لكتاب محاورات في الدين الطبيعي، لديفيد هيوم: ح.

(٤) من مقدمة فتحي الشنيطي، لكتاب: محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٦.

(٥) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦١٨.

(٦) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦١٨.

لقد كان نقد كانط ينصب على المثالية اللاهوتية، التي غرقت في التصورات المجردة، وزعمت وجودها في الأعيان بمجرد تصورها في الأذهان، ومن ذلك البرهان الأنطلوجي الذي يعود أصل صياغته لأنسلم الذي قال: «أقول وبثقة تامة: أنه **لو أمكن تصوره** فلا بد أن يكون موجودًا»[1]، إنه يتحدث عن محض فكرة، لا يلزم بالضرورة وجودها بمجرد تصوّرها، يقول كانط: «مفهوم كائن ضروري بإطلاق هو مفهوم عقلي محض، أي أنه **مجرد فكرة، لا تزال حقيقتها الموضوعية بعيدة عن أن يتم البرهنة عليها**»[2]، ولم ينفِ كانط أهمية هذه الفكرة، لكنها تبقى في النهاية **مجرد فكرة** لا يلزم من وجودها أن يوجد ما يقابلها في الأعيان، يقول: «مفهوم كائن أعلى هو فكرة مفيدة... إلا أنه لهذا السبب في الذات، لأنه مجرد فكرة، عاجز تمامًا عن أن يوسع بواسطتها هي وحدها معرفتنا بالنسبة إلى ما يوجد»[3].

إن معرفة الله غير المحسوس غير ممكنة، لأن معرفتنا «يجب البحث عنها في التجربة وحدها التي لا يمكن لموضوع فكرةٍ أن ينتمي إليها»[4]، وكان الأمر محسومًا لصالح كانط سلفًا، وهو يوجه نقده لتلك الأدلة المزعومة على إثبات مجرد في الواقع الموضوعي، حيث «يختبئ وكر كامل من **ادعاءات جدلية**، وهو وكر يمكن للنقد أن يكشفه ويدّمره»[5].

ومحاولة الجمع بين التجربة والاستنباط العقلي للوصول إلى ذلك الإله غير القابل للحس، لا معنى لها، إذ إن المبدأ القائل: «كل ما هو عرضي لا بد له من سبب، هو مبدأ **لا معنى له إلا في العالم الحسي، أما خارجه فلا معنى له**، بأي حال من الأحوال»[6]، فما دام المثاليون اللاهوتيون يقولون بأن ذلك العالم الغيبي لا يشبه عالم الحس،

(١) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص١٨٧.
(٢) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦١٩.
(٣) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦٢٦.
(٤) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦٢٧.
(٥) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦٣٢، باختصار يسير.
(٦) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦٣٢، ٦٣٣.

فكيف سينطلقون من عالم الحس، للاستدلال به على عالم ليس حسيًّا كما يُفترض؟ ينبغي عند كانط أن لا يقعوا في التشبيه، «الذي ينقل المحمولات **المستمدة من العالم المحسوس، إلى كائن مختلف عن العالَم تمامًا**»[1].

ففي إطار مفهومنا للسببية نتحدث عن الأشياء المحسوسة، بخلاف الكائن غير المحسوس وفق التصور المثالي، يقول: «إذا أردنا أن نفصله عن هذه السلسلة وألا ندخله **بصفته مجرد كائن عقلي**، في سلسلة الأسباب الطبيعية، **فأي جسر يمكن للعقل أن يمده فعلًا تحت هذه الشروط لكي يصل إليه**، بما أن كل قوانين الانتقال من المسببات إلى الأسباب، بل كل تأليف وتوسيع لمعرفتنا بعامة لا تقوم على لا شيء **سوى التجربة الممكنة، إذًا على موضوعات العالم الحسي فقط**، وأنها لا تستطيع أن نعني شيئًا إلا بالنظر إلى هذه الموضوعات»[2].

لقد كانت انتقادات كانط، تقزم الطرح المثالي اللاهوتي لأبعد حد، وهي تنسف ادعاءاته، وتحيل الإيمان بذلك الإله المجرد إلى مجرد قناعة خاوية عن أدلة، تتساوى مع قناعات النافين له من حيث فقدانها الأدلة في العقل النظري، إنه ذلك العقل المثالي الذي يسعى للتدليل على وجود الإله غير القابل للحس «يبسط جناحيه بلا جدوى ليرتفع فوق العالم الحسي، بمجرد قوة التأمل النظري»[3]، ومن هنا يقول كانط: «إن مثاليتي المزعومة، النقدية بالمعنى الصحيح، هي إذًا مثالية من جنس خاص جدًا، لأنها **تهدم المثالية المألوفة**»[4].

إلا أن نقد كانط على تلك الأدلة، لم يكن ليصل به إلى منع وجود مجردات في الواقع، وبالتالي ينصر معرفة غير ناشئة من التجربة، يقول: «ثمةَ شيء يجب أن يكون **هو المبدأ الأسمى** لكل موضوعات التجربة، **وإن كان هو ليس موضوعًا للتجربة**، ومن ثم **فإن العقل لا يمكنه أبدًا أن يتوصل إلى معرفة هذا الشيء في ذاته**، بل إلى معرفته فقط

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، إيمانويل كانط، ص١٦١، ١٦٢.

(٢) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦٤٢.

(٣) نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، ص٦١٨.

(٤) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، إيمانويل كانط، ص١٩٢.

من حيث هو المبدأ الأسمى الذي يرجع إليه استعمال العقل الخالص، أي استعمال الكلي والموجه إلى أسمى الغايات»[1]، ويقول: «إن فكرة **عالم معقول خالص، بوصفه كلًا يتألف من جميع العقول**، ونحن أعضاء فيه بوصفنا كائنات عاقلة، وإن كنا من ناحية أخرى أعضاء في عالم حسي، تظل دائمًا فكرة نافعة، **يمكن تطبيقها والسماح بها**، لتحقيق عقيدة عقلية، **وإن كانت كل معرفتنا تنتهي عند حدود هذا العالم**»[2].

ومن هنا سيرى العديد من المفكرين أن الأدلة على ذلك الإله المثالي، قد **«حطّم كانط موضوعيتها، بواسطة نقد ناقص للأسف وماورائي جـدًا»**[3]، ومع ذلك فقد تمسكوا بالقول بأن كانط «انتظر أرذل العمر كي يتبيّن عتمة الوجود، **ويعلن فشل كل علم إلهيات عقلي**»[4].

ورغم أن هيجل حاول إحياء الأفكار المثالية عن الإله المجرد عن الحس، إلا أن البعض سيقرأه بما يفيد أنه «نزع عن تلك الأفكار صبغتها الإلهية، مبينًا للقارئ أنها لم تكن سوى **خلق الذهن البشري الباحث عن ذاته عبر التاريخ**»[5]، وقد حرصت فلسفة هيجل على تجاوز أرسطو وأفلاطون، وبالتالي كان بهذا يدفع لتجاوز اللاهوت الكنسي الرسمي الذي التصق بذلك التراث، يقول: «الفلسفة لم تعد موجودة في الصورة والدرجة اللتين كانت فيهما فلسفة أفلاطون، فلسفة أرسطو، لهذا ليس بالإمكان اليوم أن يكون فيها أفلاطونيون، أرسطوطاليسيون، رواقيون، أبيقوريون، **وإن إحياء هذه الفلسفات مجددًا، والرغبة في إعادة الروح إليها، يعتبر خلفًا وحماقة مماثلة لحماقة الإنسان الذي كان قد انكب جاهدًا لكي يغدو شابًا من جديد**»[6].

---

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، إيمانويل كانط، ص١٦٦.

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانت، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٢م، ص١٧٩.

(٣) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص١٠٤.

(٤) اعترافات ولعنات، سيوران، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، ٢٠١٨م، ص٨، باختصار يسير.

(٥) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص١٠٤.

(٦) محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص٦٩، باختصار يسير.

سيسلِّم فويرباخ بالتعريف المثالي لله ليقول: «الله هو ذلك الكائن الذي **لا يمكن تعريفه باستخدام مقاييس بشرية**»[1]، إنه «**كلي، وغير قابل للتغير**»[2]، و«**الله كائن غامض لا يمكن إدراكه حسيًّا**»[3]، «**فالإله ليس إلا فكرة**»[4]، «**إن حقيقة أن الإله مفكر** به ليست مثل حقيقة غرض خارجي مفكر به، **الإله هو كينونة داخلية، روحية، الوعي، هو فعل داخلي روحاني**»[5]، ليرى أنه عند التحقيق لم يبقَ «**سوى الطبيعة**»[6]، وما تلك الصفات التجريدية المزعومة كشيء خارجي ليست سوى ما هو في الذهن مستلًا عما هو في الواقع، «هذا الكائن الذي يتبقى لنا بعد استنتاج كل الصفات والظواهر التي **تعكسها حواسنا**، هو في الحقيقة ليس إلا **الجوهر المجرد** للطبيعة أو **الطبيعة المجرّدة في الفكر**»[7]، إن «**الدين الوحيد الذي يدرسه فويرباخ دراسة معمقة إنما هو المسيحية، وهو يبيّن أن الإله المسيحي ليس سوى الانعكاس الخيالي للإنسان**»[8].

كانت أطروحة فويرباخ تتقاطع مع ما طرحه من قبله باروخ سبينوزا حين دفع الأخير بالفكرة القائلة بأن الله هو «الكائن اللامتناهي إطلاقًا»[9]، وأنه ليس جسمًا[10] إلى آخر نتائجها، بالقول بأن «**كل ما يوجد إنما يوجد في الله**»[11]، وبهذا فإن «الله والطبيعة **لا يمثلان جوهرين متمايزين**»[12]، ولكن فويرباخ يحلل هذا القول، ويرده إلى أصوله،

(١) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية، دار المعارف الحكمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م، ص٧٧.
(٢) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٧٦.
(٣) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٧٧.
(٤) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٢٦١.
(٥) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٣٢٣، باختصار يسير.
(٦) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٧٧.
(٧) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٨٨.
(٨) لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، إنجلس، ص٥٢، باختصار.
(٩) علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ترجمة: جلال سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م، ص٤٦.
(١٠) علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ص٤٦.
(١١) علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ص٤٥.
(١٢) الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، سامية عبد الرحمن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م، ص١٢٧.

بأن ذلك التصور المثالي لله إنما هو في الذهن، وليس أن الطبيعة وجدت في ذلك المثالي، إنما الكلي المجرد انتزع من تعدد المعيّنات التي شاهدها الإنسان، إنه كالفرق بين منظري الجهمية، وبين عُبَّادهم. يقول ابن تيمية: «**متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئًا، ومتعبِّدتهم يعبدون كل شيء**»[1].

وهذه المقاربة بين الفكرة المطلقة عن الإله غير القابل للحس، وبين الطبيعة، واحدة من لوازم هذه الفكرة المثالية، يقول ابن تيمية: «الواحد الذي يثبته النفاة، أو من أخذ ببعض أقوالهم، لا بد أن يتضمن بعض هذا، مثل جعل الذات هي الصفات، أو جعل صفة هي الأخرى، **أو جعل الكلي المقسوم إلى أنواع هو نفس الأعيان الموجودة في الخارج**»[2].

إن اللاهوتيين المثاليين «اعتقدوا أنهم أثبتوا الرب، وأنه ذات مجردة عن الصفات، ووجوده مطلق لا يشار إليه ولا يتعين، ويقولون: هو بلا إشارة ولا تعيين، وهذا الذي أثبتوه واعتقدوا أنه الصانع للعالم، إنما يتحقق في الذهن لا في الأعيان، وكان حقيقة قولهم تعطيل الصانع، فجاء إخوانهم في أصل المقالة، وقالوا: **هذا الوجود المطلق المجرد عن الصفات هو الوجود الساري في الموجودات، فقالوا بحلوله في كل شيء، وقال آخرون منهم: هو وجود كل شيء**»[3].

إنها من لوازم إثبات إله مطلق، ونفي أنه فوق العالم، فإنه إن لم يكن فوق العالم، كان في العالم، ولذلك فإن «الذين لا يقرّون بالعلو والمباينة **فجمهورهم لا يعلمون ضد ذلك إلا أنه في كل مكان، ولو عرض عليهم نفي هذا وهذا لم يتصوروه ولم يعقلوه**، وبهذا احتج أهل الحلول والاتحاد من محققيهم، كالصدر القونوي وأمثاله من نفاة ذلك منهم، فقال: إذا سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مباينًا له، **وما لم يكن كذلك لم يعقل إلا أن يكون وجود الممكنات، أو في وجود الممكنات، إذ لا يعقل إلا هذا، أو هذا**»[4].

---

(١) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٣٦، ١٣٧.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص١٢٥.
(٣) مجموع الفتاوى، ج١٣، ص١٥٢.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٧٥.

ومن هنا سينطلق فويرباخ، ليقول: «وحدة الوجود هي نفي اللاهوت من منظور اللاهوت»[1]، ولم يحتج إلى الكثير ليقول: «**الإلحاد هو وحدة الوجود معكوسة**»[2]، فكما أن وحدة الوجود تجعل الله في كل شيء من الأشياء، فإن الإلحاد يعكس الأمر ليقول: ليس هو أي شيء من الأشياء المعيّنة، إذ إن «وحدة الوجود تقود بالضرورة إلى المثالية»[3]، باعتقاد أن المثال الكلي في الواقع، ولكن الكلي لا يكون إلا في الأذهان، لينتهي بعد هذا إلى القول بأن ذلك المجرّد عن الحس ما هو إلا «**كائن تخييلي وزائف**»[4].

إنه مجرد فكرة، واللاهوت دار ليثبتها بالانطلاق من الوعي، لا من الواقع المحسوس. يقول: «الطريق المباشر إلى العالم **المضّطرب للاهوت يمضي من العقل إلى التفكير**، إن تأسيس العقل (الروح) على أساس غير الطبيعة، **يتطابق مع عدم وضع الرأس فوق الجسد، بل وضع الجسد فوق الرأس**»[5]، وهذه الطريقة ستكون المفتاح لكارل ماركس فيما بعد ليقلب أطروحة هيجل. ويقول: «الديلكتيك عند هيغل **يقف على رأسه، فينبغي أن يوقفه المرء على قدميه**»[6]، وستكون النتيجة: ليست هذه الفكرة هي التي صنعت الإنسان بل الإنسان هو الذي ابتكرها، بعبارة فويرباخ: «بداية الدين، منتصفه، ونهايته هي الإنسان»[7].

فهيجل يرى أن «العقل .... هو المطلق الموضوعي القائم بذاته في استقلال»[8]، وأن «**الله هو فكر الفكر**، أو الهوية المطلقة للذات والموضوع»[9]. ولما بنى منهجه

---

(١) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: نبيل فياض، الرافدين، بيروت-لبنان، ودار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى: ٢٠١٧، ص٢٠٥.

(٢) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٠٥.

(٣) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٦٢.

(٤) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٨٢.

(٥) جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ص٨٠.

(٦) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: كانون الثاني: ٢٠١٣م، ج١، ص٣٨.

(٧) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٢٧٤.

(٨) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٨٤.

(٩) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٢٩٦.

الديلكتيكي على أساس الفكر، جاء ماركس واستفاد من نقد فويرباخ عليه، فقلب الديلكتيك الهيجلي المثالي. يقول ماركس: «منهجيتي الديلكتيكية لا تختلف من حيث الأساس عن المنهجية الهيغلية فحسب، **بل هي نقيضها مباشرة، فهيغل يعتبر أن عملية التفكير، التي جعل منها ذاتًا قائمًا بنفسه** أطلق عليه اسم **(الفكرة)، هي خالق العالم الواقعي**، وهذا العالم الواقعي لا يمثل سوى الظاهرة الخارجية لتجلي الفكرة، **أما عندي فالأمر معكوس، إذ ليس المثالي سوى انعكاس وترجمة للعالم المادي في الدماغ البشري**»[1]، إلا أن ماركس يفترق عن فويرباخ الذي يجعل الدين تجريدًا تابعًا للإنسان، بأن تلك المثالية الدينية عند ماركس «**نتاج اجتماعي** وأن الفرد المجرد الذي يحلله [فويرباخ] **يرجع في الحقيقة إلى شكل اجتماعي معيّن**»[2].

لقد صار المثاليون اللاهوتيون نموذجًا للخلط بين ما هو ذاتي ذهني، وبين الموضوع الخارج عن الأذهان، مما جعل ماركس يقول عن الدين الذي طرحه هؤلاء: «الذي نجده في الدين على المستوى الإيدلوجي، ونعني بالتحديد **قَلْب الذات إلى موضوع، والعكس**»[3]، فذلك التجريد الكلي لا يعني سوى أن «الإله روح نقيّة، **وعي ذاتي**»[4].

وهذه هي النتيجة المنطقية للأفكار المثالية، وهي التي بينها ابن تيمية من قبل، فقال: «من أثبت موجودًا واجبًا قديمًا، وقال: إنه يمتنع الإشارة إليه، امتنع أن يكون عنده معينًا مختصًا، **ولزم أن يكون مطلقًا مجردًا في الذهن، فلا حقيقة له في الخارج**»[5]. إن من سلك هذا «متّبع لقضايا الوهم الفاسد، فإنه أثبت موجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، أو موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا الموجود لا يثبته في الخارج إلا الوهم

---

(١) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: كانون الثاني: ٢٠١٣م، ج١، ص٣٨.

(٢) مختارات ماركس وإنجلس، ج١، ص٣٩.

(٣) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ج١، ص١٠٧٤.

(٤) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ١٥٩.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٩٥.

والخيال الفاسد، لا يثبته لا العقل صريح ولا نقل صحيح، بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم، كما لا يثبته الحس المستقيم»[1].

لقد نقد ابن تيمية عليهم الخلط بين الذات والموضوع، فقد رأى أنهم وقعوا في: «جعل ما يمتنع وجوده ولا يكون إلا في الذهن أمرًا موجودًا في الخارج يجب وجوده في الخارج، وجعل ما يجب وجوده في الخارج مما يمتنع وجوده في الخارج، فلا يكون إلا في الذهن»[2]، ولذا لمّا كان «إنكار أي شبه بين الإله والمخلوقات هو أحد الجوانب الأساسية لـ«التوحيد» المعتزلي»[3]، تنبه ابن تيمية إلى لازم هذا بأنه «إنما ينطوي عمليًا على المطابقة بين الإله وبين الكلي الكوني، فالإله الذي صار منظور اللاهوت السالب أشبه بالعدم، باللاشيء، هو في حقيقة الأمر كل الأشياء، ولذا قيل متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئًا، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء»[4]، وعلى لازم نفي الإله يوضع طرح مثل ابن الرَّوَندي الذي كان من حذّاق المعتزلة، ثم كتب في تثبيت الإلحاد وإبطال التوحيد[5]، «وبغض النظر عن مشاداته العنيفة مع المعتزلة كما في كتابه (فضيحة المعتزلة)، الذي نقضه الخيّاط في كتاب (الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد) **لم يفعل في حقيقة الأمر إلا المضي بالنزعة العقلانية المعتزلة حتى نهايتها المنطقية**»[6].

سيعلن نيتشه مفجرًا صرح المثالية الكنسية «**أن الإله قد مات**»[7]، لقد كان هذا الإعلان، موجَّهًا للتراث المثالي الكنسي، إذ «يمثل توماس الأكويني تراثًا دينيًا هامًا يجزم بأن الإله الذي استنتج المفكرون والفلاسفة وجوده بالبراهين العقلية هو بذاته

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٠٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص١٢٥.

(٣) الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م، ص٧٨.

(٤) الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، ص٧٨.

(٥) الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، ص٥٩.

(٦) الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، ص٥٩.

(٧) هكذا تكلم زردشت، فريريش نيتشه، ترجمه عن الألمانية: علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م، ص٣٩.

الإله الذي كان يعتقد به كل مسيحي مهما كان ساذجًا وأميًّا، وإذا تتبعنا سياق هذا التفكير اتضح لنا أن نيتشه **أعلن موت هذا الإله بالذات ولم يعلن موت إله آخر غيره**»[1]، يقول جارودي: «**إن الإله الأرسطوطاليسي المسنّ، المحرك الثابت، الرب البارد قد مات،** وإني أشك في أن الشبيبة يحلو لها أن تمثل دور النادبة في جنازته»[2].

إن إعلان نيتشه موت الإله كان لذلك الأرسطي الذي صاغ تصور الكنيسة، ألم يعلنوا من قبل بأنه مجردٌ لا يمكن إحساسه؟ أليس هو عندهم روحًا (عقلًا) بسيطًا لا يمكن الإشارة إليه؟ ماذا بقي بعد تصريحهم هذا، ألم يحمل إعلانهم سطورَ ما سيقوله نيتشه لاحقًا؟ يقول نيتشه: «**إن من قال: (إن الله روح) قد خطا الخطوة العظمى نحو الجحود،** وليس من السهل إصلاح ما تفسده مثل هذه الكلمة في العالم»[3]، وبالتالي يحكم نيتشه بسخرية بأن «الكحول والمسيحية، هذان المخدران الأوروبيان المشهوران»[4]، كأنه يؤكد على النتيجة التي قالها ديسيدريوس إراسموس من قبله بقرون، بأن «نبع سعادة المسيحيين **أنها لا شيء سوى مزيج من الجنون والحماقة**»[5]. ولما كان العلم يهز المثالية اللاهوتية، في موروثاتها الأرسطية، فإنه ينعكس على التصورات الفلسفية. يقول نيتشه: «الكاهن يعرف خطرًا واحدًا فقط: **العلم، والمفهوم السليم للسبب والنتيجة**»[6].

وسينظر نيتشه إلى كانط الذي حاول تقزيم العقل لينقذ الإيمان الكنسي، وأفسح في بنائه الفلسفي للتسليم بذلك المجرّد عن الحس، غير المعلوم للعقل، بأنه انحطاط، فيقول: «**الانحطاط الألماني كفلسفة: هذا هو كانط**»[7]، لم يكن ما قدّمه كافيًا، فنيتشه

(١) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٧٠م، ص١٨٩، باختصار.

(٢) البديل، روجيه جارودي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت-لبنان، ص٣٩.

(٣) هكذا تكلم زرادشت، فريدريك نيتشه، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت-لبنان، ص٣٣٧.

(٤) عدو المسيح، فريدريك نيتشه، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية، ص١٣٩.

(٥) في مديح الحماقة، ترجمة: أماني سعيد، وكالة سفنكس، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١١م، ص٧٠.

(٦) عدو المسيح، فريدريك نيتشه، ص٤٢.

(٧) أفول الأصنام، فريدريك نيتشة، ترجمة: حسن بورقيبة، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى ١٩٩٩م، ص٦٥.

يريد تجاوز النسق الكنسي برُمته، رفض محاولات الهروب من المحاكمة النقدية بحجة أن العقل «مفسدٌ بسبب الخطيئة الأصلية، بينما الحقيقة كان مفسدًا بسبب المسيحية»[1]، إنهم مثاليون زعموا أن تجريداتهم حقائق موضوعية، بينما «لا الأخلاق ولا الدين في المسيحية **يلامسان الواقع في أية نقطة، دوافع خيالية محضة**، الله، النفس، الأنا، الروح، الروح الحرة»[2].

لقد كان تعريف المثاليين لله على أنه: «وُجد منذ الأزل، **لم يخضع لأي تغير، هو دائمًا نفسه، هو الروح المحض، الذي لا وجود للزمان والمكان بالنسبة إليه**»[3]، هو الموضع الذي ينصب عليه نقد الماديون، وأسس للإلحاد حتى في أوساط مثالية، فقدساير الماديون المثاليين المنتسبين إلى الإيمان في هذا التعريف لله، ليقولوا بعدها: «يجب أن **نقاسم المثاليين صوفيتهم** وبالتالي عدم قبولهم بأية رقابة علمية، حتى نعتقد بوجود إله موجود خارج الزمان، أي غير موجود في أي لحظة، وموجود خارج المكان أي لا وجود له في أي مكان»[4]، وبالتالي حملت المثالية في أحشائها بذور نفي الإله الذي ادعته، ولما ألحدت المادية بهذا الإله المثالي، ولم تؤمن بغيره، وكان تعريفها للمادية بأنها مصطلح فلسفي للدلالة على الواقع الموضوعي، ولما كان ذلك الإله المثالي ليس له وجود موضوعي، جعلت تعريف الوجود الموضوعي منحصرًا في العالم والطبيعة[5].

سيصبح قولهم مادي وهو مصطلح فلسفي للدلالة على الواقع الموضوعي مرادفًا لـ«الطبيعة، وحوادثها، وصيرورتها»[6]، فهي الموجودة في الواقع، وهي التي تقبل الحس، بخلاف ذلك الوجود العقلي الذي يُزعم بأنه موجود خارج الأذهان، وسيعبرون عن السؤال الأساسي في الفلسفة: «ما هو الأسبق: الطبيعة (الوجود، المادة)، أم الروح

(١) عدو المسيح، فريريك نيتشه، ص٢٨.
(٢) عدو المسيح، فريريك نيتشه، ص٤٩.
(٣) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٥٣.
(٤) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٧٢.
(٥) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٤٦.
(٦) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص٥.

(العقل، الوعي، الفكرة)»[1]، فلما كان الإله في الفلسفات المثالية المنتسبة إلى الإيمان مندرجًا تحت وصفه بالعقل، والوعي والروح، وتعيّن عند الماديين أن الموجود في الواقع هو المعين المحسوس، فلن يكون فيه هذا الإله.

ولما كان في الأفكار المثالية ما يجعل **فعل الله هو مفعوله**، فـ«خلق الشيء هو الشيء المخلوق»[2]، وانعكس هذا على العلوم والمعارف، فتجد من «كان يقول في وقوف الأرض: إنه لا سبب له أكثر من اختيار الله تسكينه بابتداع السكون فيه حالًا فحالًا»[3]، لقد كان هذا الكلام وأمثاله مشحونًا بنفي السببية الموضوعية، ففيه مزاحمة للحديث عن السبب العلمي بالحديث عن إرادة الله، بتحويل درس العلوم الطبيعية إلى درس في علم اللاهوت، أو علم الكلام، مما كان مدعاة للصراع بين العلم وهذا التصور الديني المثالي الذي لا يختلف فيه فعل الله عن مفعوله، ومن هنا سيقول إنجلز: «لم يعامل الله أبدًا بأسوأ مما عومل به من قبل العلماء الطبيعيين المؤمنين به، إن الماديين يكتفون بتفسير واقع الأشياء، بدون اللجوء إلى مصطلحات كهذه، وهم لا يفعلون ذلك إلا عندما يحاول المؤمنون الملحِفون (المزعجون) فرض الله عليهم، وعندئذ يجيبون بجفاف على طريقة لابلاس: (فرضية، لم أحتج إليه أبدًا سيدي)»[4].

إن الخلط بين فعل الله ومفعوله فتح المجال مليًّا لتعطيل البحث العلمي، ومن هنا سيقول ماركس: «العناية، الهدف الإلهي، تلك هي الكلمة العظيمة التي تستخدم اليوم لتفسير حركة التاريخ، والواقع أن هذه الكلمة **لا تفسر شيئًا** وهي على الأكثر صورة بلاغية، وإحدى الطرق العديدة لمجرد الإسهاب في ذكر الوقائع»[5]، فما سبب المرض؟ إن جهل الواحد منهم السبب، يكتفي بقوله: الله، وبعد أن يجهد العلماء الطبيعيون في كشف أسباب المرض، يقول من نفى السببية الموضوعية: المرض وجد

(١) المادية الديلكتيكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، ص٣.
(٢) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص٦٧.
(٣) مقالات أبي الحسن الأشعري، ابن فورك، ص٢٧٥.
(٤) ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ص٢٢٩.
(٥) بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، الفارابي-التنوير، بيروت لبنان، ط٤، ٢٠١٠م، ص١٧٩.

عند السبب لا به! فليس هناك أي تأثير للسبب، بل المؤثر الوحيد هو الله، كما سبق في مذهب باركلي وغيره.

وسيكون في عدم التفريق بين فعل الله ومفعوله ما يدور حول معضلة فويرباخ القائل: «إذا أردت أن تمتلك إلها إذًا تخل عن الإنسان، وإذا أردت أن تمتلك إنسانًا، ارفض الإله، وإلا فسوف لن تمتلك أيًا من الاثنين»[1]، فمن المسؤول عن فعل الإنسان، إنها الإشكالية نفسها التي دارت بين المعتزلة والأشعرية، ولما سلّم الأشعرية بأن الخلق هو المخلوق، أي إن فعل الله هو مفعوله، ففعل الإنسان لمن هو؟ وهم القائلون بأن الأشياء لا طبيعة فيها تؤثر بغيرها، فلا تؤثر الإرادة بفعل الإنسان، والله خلق فعل الإنسان، ألم يبق هنا سوى فعل الله؟ فهذا كان من أهم الأسباب المؤدية بالإلحاد بهذا الإله المثالي، فقد كان التسويغ الأفضل للفظائع بأن يقال هي فعل الله ولو كانت على يد العديد من المتحدثين باسمه، على سبيل المثال فـ«المحسنون المسيحيون الألمان كانوا يعلِّقون على رقاب الأقنان، الذين يستخدمونهم كقوة محركة عند طحن الحبوب، أطواقًا خشبية لمنع أيديهم من إيصال الطحين إلى الفم»[2].

يقول ماركس: «وبصدد النظام الاستعماري المسيحي، يقول و. هوويت، وهو الذي اتخذ من المسيحية اختصاصًا له،: إن الأعمال البربرية والفظائع البشعة التي ارتكبتها ما يسمى بالأجناس المسيحية، في مختلف أرجاء المعمورة، وضد جميع الشعوب التي استطاعت أن تخضعها لسلطانها، لا مثيل لها عند أي عرق آخر، مهما بلغ به العنف والجهل، ومهما تجرد من الرأفة والضمير، في أي عصر من عصور التاريخ»[3]، ومن هنا نظر الماركسيون إلى الدين بهذا الإطار، ليس مجردات وخلط بين الذاتي والموضوعي فحسب، بل لخدمة طبقة وفئة على حساب غيرها، كتب ماركس: «الكنيسة الإنكليزية العليا على سبيل المثال، مستعدة لأن تغفر خرق ٣٨ شريعة من

---

(١) جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، لودفيغ فويرباخ، ص١٣١.

(٢) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ج١، ص٤٦٩.

(٣) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ج١، ص٩٢٥.

شرائعها التسع والثلاثين، ولكنها لن تغفر مسَّ ١ ÷ ٣٩ من دخلها النقدي، **والإلحاد ذاته يعتبر هذه الأيام هفوة تغتفر، قياسًا لنقد علاقات الملكية الموروثة»**[١].

يقول لينين: «إن فكرة الله لم تربط أبدًا الفرد بالمجتمع، بل إنها ربطت دائمًا الطبقات المظلومة بجعلها **تعتقد في الجوهر الإلهي لظالميها»**[٢]، وهذا ينطبق على من جعل مفعول الله هو فعله؛ يقول ابن تيمية: «تكون أفعال العباد فعلًا لله كما يقوله جهم بن صفوان، والأشعري ومن وافقه من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم، الذين يقولون: **الخلق هو المخلوق**، وإن أفعال العباد خلق لله عز وجل، فتكون **هي فعل الله**، وهي مفعول الله، كما أنها خلقه وهي مخلوقه.... وهذا الذي **ينكره الأئمة وجمهور العقلاء، ويقولون: إنه مكابرة للحس، ومخالفة للشرع والعقل»**[٣].

وسينظر فرويد إلى «**المعتقدات الدينية بوصفها مخلفات عُصابية»**[٤]، وذلك لاعتبارها مجرد أفكار مثالية لا تعكس حقيقة موضوعية، يقول: «يعيش العُصابيون في عالم خاص، حيث-كما عبرت في مكان آخر-لا تقبل سوى (العملية العُصابية)، هذا يعني أن ما **يفكرونه جُوَّانيًّا ويتخيلونه عاطفيًّا فقط هو الفعال بالنسبة إليهم، أما تطابقه مع الواقع الخارجي فهو أمر ثانوي»**[٥].

وبالتالي فعنده «المذاهب الدينية جميعًا أوهام»[٦]، ويرى أن الفلاسفة الساعين لإثبات الله «**يرجعون الله إلى تجريد مبهم يبتدعونه لاستعمالهم الخاص»**[٧]، ويتوجه

---

(١) رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ج١، ص٩٢٥.

(٢) نصوص حول الموقف من الدين، لينين، ترجمة: محمد الكبّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٢م، ص١٣٦.

(٣) منهاج السنة، ج٢، ص٢٩٧، ٢٩٨.

(٤) مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة: ١٩٩٨م، ص٦١.

(٥) الطوطم والتابو، بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، سيغموند فرويد، ترجمه عن الأصل الألماني: بو علي ياسين، راجعه: محمود كبيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع-سورية، الطبعة الأولى: ١٩٨٣م، ص١٠٩، بتقديم وتأخير.

(٦) مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ص٤٣.

(٧) مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ص٤٥.

بالحديث إلى أهل مذهب التفويض فيقول: «لو اقتصرتم على تأكيد وجود كائن أعلى، لا سبيل إلى تحديد صفاته ولا معرفة مقاصده، **لوضعتم أنفسكم خارج منال العِلم، لكنكم لن تعودوا في هذه الحال موضع اهتمام من قبل البشر**»[1]، فإن لم يكن من سبيل إلى تحديد صفاته ولا معرفتها، ويكون هذا مما لا يدركه العقل البشري، فإثبات وجوده نفسه خارج عن قدرة الإدراك البشري، فلا يلتفت إلى مذهب يقول: لا نعرف ما معنى وجوده! لكننا نعتقد أنه موجود فحسب.

إن التسليم بتعريف المثاليين لله على أنه تجريد مبهم سيلتقطه داروين، وبما أن المجردات محض أفكار ذهنية، سينظر إلى مفهوم الخالق على أنه مجرد فكرة ابتكرها الإنسان في تطوره العقلي التدريجي البطيء، إلا أنه في كتابه (أصل الأنواع) يحاول التمهيد لقبول نظريته، فيظهر أن نظريته لا تتعارض مع المعتقدات الدينية، فيقول: «لا أرى أية أسباب وجيهة تجعل من الأفكار المتضمنة في هذا الكتاب ما يصدم الشعور الديني لأي إنسان»[2]، وينهي كتابه بقوله: «إن هناك جمالًا وجلالًا في هذه النظرة عن الحياة بقواها العديدة التي **نفخها الخالق** لأول مرة في عديد من الصور أو في صورة واحدة»[3].

ولكنه بعد اثنتي عشرة سنة من صدور كتابه (أصل الأنواع) سيصدر كتابه: (نشأة الإنسان)[4]، ويبحث فيه أصل الدين، ويشرح كيف بدأ الإيمان بالعوامل غير المرئية أو الروحانية «فبمجرد أن بدأت الملكات المهمة الخاصة **بالتخيل، والتعجب**، والفضول علاوة على **بعض القدرة في التفكير** في الظهور بشكل جزئي، فإن الإنسان من الطبيعي أن يصبح في حاجة ماسة إلى أن يفهم ما الذي يجري حوله، وقد كان من شأنه التخمين بشكل مبهم فيما يتعلق بالوجود الخاص به»[5].

---

(١) مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ص٧٥.

(٢) أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء، تشارلز داروين، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، سنة الطبع: ٢٠٠٨م، ص٥٠٤.

(٣) أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء، تشارلز داروين، ص٥١٠.

(٤) مقدمة مجدي محمود المليجي لكتاب نشأة الإنسان، لتشارلس داروين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٥.

(٥) نشأة الإنسان، تشارلس داروين، ج١، ص٢٤٩.

إلى أن يقول: «**نفس الملكات العالية** التي قادت الإنسان في أول الأمر إلى الإيمان بالعوامل الروحية غير المرئية، ثم إلى التقديس الأعمى وتعدد المعبودات **وفي النهاية إلى الإيمان بإله واحد** من شأنها **أن** تقوده بشكل مؤكد، ما دامت قدراته على تقدير الأمور ما زالت ضعيفة **إلى خرافات وعادات غريبة مختلفة**»[1]، فالخالق عنده مجرد فكرة ابتكرها الإنسان، وهي فكرة تم تطويرها عن فكرة الآلهة المتعددة، عن العوامل الأولى كالأشباح ونحو هذا، وبالتالي فالإله المجرد غير موجود في الواقع، بل هو محض فكرة بشرية إنه خرافة كباقي الخرافات، ثم اختار داروين بعد هذا المذهب اللاأدري[2].

أما لودفيغ فيتغنشتاين (Wittgenstein) فعنده «اللغة مرتبطة ببعضها بقواعد تجميع منطقية ... تستطيع أن تعكس نظامًا للعالَم الممكن، تستقي المقترحات صلاحيتها من وضوحها المنطقي ومطابقتها للعالم، كل شيء خارج هذا ما هو سوى كلام **لا معنى له** «**الله هو القوي**»، «**هذه الزهرة جميلة**»، **ليست لهذه المقترحات معانٍ حقيقية بما أنها لا تتعلق بمطابقة بين مقترح وحادث ملموس وواقعي**، الجمال حكمٌ قيمي وليس حالة حادثة، **الله ليس حقيقة مرئية**، وحدها إذًا علوم الطبيعة التي تتناول العالم الفيزيائي هي ذات الصَّلاحية»[3].

فعنده ما يتعلق بـ«عقيدة/ إيمان، لا يتعلق الأمر بفرضية، ولا باحتمال قوي، **ولا يتعلق بمعرفة أيضًا**»[4]، وذلك لأن «الاعتقادات الدينية لا تحتوي أي مضمون معرفي، فالأمر لا يتعلق بصوابها أو خطئها، لأن هذه المسألة غير مطبقة في هذه الحالة، إذ المنطوقات الدينية **لا تقدم أي ادعاء ذي دلالة واقعية، أو تجريبية على الإطلاق**»[5].

---

(١) نشأة الإنسان، تشارلس داروين، ج١، ص٢٥٣.

(٢) قصة حياة تشارلس داروين، تحرير: فرانسيس داروين، ترجمة ومراجعة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م، ص٣١٦.

(٣) فلسفات عصرنا، ص٣٩٢.

(٤) في الأخلاق والدين والسحر، لودفيغ فيتغنشتاين، ترجمة وتقديم: حسن احجيج، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م، ص٧٢.

(٥) من تقديم حسن احجيج لكتاب: في الأخلاق والدين والسحر، لودفيغ فيتغنشتاين، ص٥٢.

فهذا مبني على أن الله ليس محسوسًا، وبالتالي فليس هو موجودًا في الواقع، بل هو مجرد فكرة ابتكرها الإنسان، والحديث عنها كحديث الإنسان عن أحكامه الجمالية، التي لا تتعلق بالمطابقة مع الوجود الموضوعي، و«الاتجاه المثالي ظل موجودًا يمثل الأرضية الخلفية لأغلب أفكار فتجنشين الفلسفية، لا في أول مراحل حياته الفكرية فقط، بل كذلك في فلسفته المتأخرة، التي حاول أن يخرج فيها من دائرة الأنا وحدية، وإن لم يستطع أن يصفيها تمامًا من شوائبها المثالية»[1].

وعلى التصور المثالي لله بأنه وجود مطلق كتب سيوران: «لم يعترضني أي عقل مضطرب لم يسكنه الفضول إلى الله، هل نستنتج من ذلك أنه يوجد رابطٌ بين البحث في المطلق واختلال الدماغ؟»[2].

إن مفهوم الإله المجرد عن الحركة والحوادث المنزّه عن الزمان والمكان سيتعامل معه ستيفن هوكنج ويجعله مقدمة ليبني عليه صرحه في نفي الإله، ولمعارضة المثاليين اللاهوتيين في مسألة خلق العالم، يطرح فكرة شبيهة بنقد ابن رشد للغزالي في نفي الأخير للزمان والمكان قبل العالم، فيرى هوكنج أن الحدث هو ما يحدث في زمن معين[3]، وبما أن الزمن كان له بداية مع الانفجار الكبير[4]، فلم تكن للكون بداية[5]، نظرًا لكون الزمن داخل الكون، ولا يوجد زمن قبله، فلم تكن هناك لحظة خلق فيها الكون حيث لا يوجد لحظة قبل الكون، ومن هنا يصبح السؤال عمَّا (قبل) الكون مغالطة، فالسؤال يستعمل ظرف الزمان فيما لا زمان فيه، ونحن نتحرك داخل الكون بأدوات معرفتنا المحصورة فيه، فلا قدرة على المعرفة لشيء خارج الكون[6].

(١) لدفيج فتجنشتين، عزمي إسلام، دار المعارف بمصر، ص٣٤.
(٢) اعترافات ولعنات، سيوران، ص١١٨.
(٣) موجز تاريخ الزمن: الإصدار العاشر الموسع والمستجد، ستيفن هوكنج، ترجمة: حازم نسيبة، دار جامعة القدس للنشر، القدس–فلسطين، ٢٠١٢م، ص٣٢.
(٤) موجز تاريخ الزمن، ستيفن هوكنج، ص٥٣.
(٥) موجز تاريخ الزمن، ستيفن هوكنج، ص١١٠.
(٦) موجز تاريخ الزمن، ستيفن هوكنج، ص٥٢.

كان النقد الذي وجه إلى الكنيسة، وكذلك إلى أرسطو يكشف أن «للتقاليد قوتها الكبيرة لا في الكنيسة الكاثوليكية وحدها، بل وفي العلوم الطبيعية أيضًا»[1]، وأن «مصدر الإنشاءات المصطنعة والمخيفة غالبًا: إن على الكون-شاء ذلك أم أبى-أن يتوافق مع نظام منطقي، ليس هو نفسه إلا نتاج مرحلة معينة من تطور الفكر البشري»[2]، وكان البحث التاريخي، يكشف التنقلات والتطورات التي طرأت على النصرانية عبر تاريخها، فـ«خلال عهد قسطنطين، وكارل العظيم، وفلاديمير... **ظهرت مسيحية كنسية أقرب إلى الوثنية منها إلى عقيدة المسيح**، وراحت هذه الكنيسة تقوّم على أساس عقيدتها أحاسيس الناس والنتائج الفنية»[3]، لقد ظهر لهم أن «ما يسميه الناس (آداب المسيحية)، وإن كان الأصح أن تسمى آداب الكهنوتية، **لم تؤخذ عن السيد المسيح أو حواريه**، بل هي آداب وضعتها الكنيسة الكاثوليكية تدريجًا **أثناء القرون الخمسة الأولى**»[4]، بعبارة واحدة: إن «**دين المسيح، والدين المسيحي شيئان مختلفان تمامًا**»[5].

لقد عرفوا أن أرسطو «حوَّله المدرسيون في العصور الوسطى **من فيلسوف وثني، إلى ما يشبه أبا الكنيسة المسيحية**»[6]، فكانت نتيجة ذلك بأن حكموا بأن «**المسيحية تتحدث باسم مؤسسها بشكل أكثر مما تتحدث بصوته**»[7]، وأن «رجال اللاهوت... يقيمون بدورهم نوعين من الأديان، **فكل دين ليس دينهم هو من ابتداع الناس، أما دينهم هم فمصدره الله**»[8].

---

(١) ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ص٣٩.

(٢) ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، ص٧٨.

(٣) ما هو الفن؟، ليف تولستوي، ترجمة: محمد عبدو النجّاري، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ١٩٩١م، ص٧٢.

(٤) حول الحرية، جون ستيوارت مل، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ص٩١.

(٥) تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠٠٦م، ص١٥٧.

(٦) المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ج٢، ص٦٠٣.

(٧) الأسس الأخلاقية للماركسية، أوجين كامنكا، ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ٢٠١١م، ص١٨.

(٨) بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ص١٨١، ١٨٢.

كانت مصادر مقولات اللاهوتيين تتكشف، تلك التي تم توظيفها طويلًا لخدمة مصالحهم، لقد «كان الكاهن والإقطاعي يسيران دومًا يدًا بيد»[1]، يقول لينين: «نعرف جيدًا أن رجال الدين والملاكين العقاريين والبرجوازية كانوا يتكلمون باسم الله **لكي يؤمِّنوا مصالحهم كمستثمرين**، كذلك كانوا لا يشتقون هذه الأخلاق من قواعد السلوك ومن وصايا الله فقط، وإنما كانوا يستخلصونها أيضًا من **جمل مثالية أو نصف مثالية**»[2]، لقد بدا أنه «من الصعب التفكير في حركة تاريخية خانت بحقارة أصولها الثورية أكثر من [المسيحية]، لقد انتقلت المسيحية تمامًا ومنذ زمن بعيد من جانب الفقراء والمحرومين، لتقف إلى جانب الأغنياء والعِدوانيين، وفي الحقيقة ليس لدى المؤسسة الليبرالية ما تخشاه منها، بل إنها تربح كل شيء»[3]، وكان تسويغ مصالحهم متيسرًا وقد اختبأ اللاهوتيون خلف الخلط بين مفعول الله وفعله، فكل ظلم واستغلال كان يقال هو إرادة الرب، ويتم إحالة المستمعين إلى المثالية المخدرة لهم عن رؤية الأمور كما هي، في قالب من الطرح بالحديث عن غير المحسوس، عن التجريد الذي هو على التحقيق في الأذهان لا الأعيان، هذا ما جعل ماركس يقول: «الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان»[4]، ليصل إلى النتيجة القائلة: «إنه أفيون الشعوب»[5].

لقد صدق بندلي إلى حد بعيد، وهو منافح بشدة عن النصرانية، حين قال: «**إننا نحن معشر المسيحيين أوجدنا إلى حد بعيد ذلك الصنم الذي يرفضه الملحدون مُسمِّين إياه الله كما نسميه نحن**»[6]، نعم كانت المثالية اللاهوتية ذلك الصنم الذي لا يتحرك، عبر المجردات التي سعوا لإثباتها ونصرتها بكل طريق لزجها في الواقع الموضوعي، ولم تكن في الواقع سوى نتاج أذهانهم، فالمقاربات التي عقدوها مع إله أرسطو لم تخرج

(١) مختارات ماركس وإنجلس، ج١، ص٨٠.

(٢) لينين المختارات، ج١٠، ص١٠٨.

(٣) العقل والإيمان والثورة؛ تأملات في مناظرة حول الله، تيري إيغلتون، ترجمة: أسامة منزلجي، دار المدى، بغداد-بيروت-دمشق، الطبعة الأولى: ٢٠١٧، ص٦٧.

(٤) إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، كارل ماركس، راجع الترجمة: هيثم المناع، منشورات الجمل، ١٩٨٦م، ص٣.

(٥) إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، كارل ماركس، ص٣.

(٦) إله الإلحاد المعاصر (ماركس-سارتر)، كوستي بندلي، منشورات النور، بيروت-لبنان، ص رمز هـ.

عن كون ذلك الإله مجرد **«فكرة مجردة»**[1]، فهذا الذي ساد في الكنائس، محاولات دمج أوغسطين لأفلاطون وأفلوطين في النصرانية[2]، ومقاربات الأكويني حدَّ التماهي مع أرسطو، الاستدلال بالذهن عند إنسلم، الهروب من الحس عند ديكارت ليصل إلى أنه هو نفسه وعي، نفي إمكانية الاستدلال بالعقل لإثبات وجود الله عند كانط، نفي المادة تمامًا عند باركلي، المثالية اللاهوتية التي ارتبطت بالنصرانية، كانت تدفع أجيالًا إلى الارتياب بالنصرانية، وتعميم نتائج ما توصلت إليه على جميع الأديان، وبعبارة رشيقة، عبرة الشاعر البرتغالي بيسوا عن هذا بقوله: **«أنتمي إلى جيل ورث الارتياب في الإيمان المسيحي، خالقًا في ذاته الكفر بكل أنواع الإيمان»**[3]، ذلك الاعتقاد الذي تحدثت باسمه كنائس بلهجة رسمية، باسم الله، هو الذي جعل سارتر يقول: **«لقد جعلني الدين الرسمي أكره البحث عن إيماني الحقيقي»**[4].

---

(١) مباهج الفلسفة، ول ديورانت، ج٢، ص٢٢١.

(٢) آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، نقله إلى العربية: فاضل جتكر، العبيكان للنشر، العليا-المملكة العربية السعودية، الطبعة العربية الثانية: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص١٤٢، ١٤٣.

(٣) اللا طمأنينة، فرناندو بيسوا، ترجمة: المهدي أخريف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص٤٠.

(٤) الكلمات، جان بول سارتر، ترجمة: خليل صابات، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٥١.

واقعية لتجنب المادية

كتب العديد من المعاصرين في نظرية المعرفة وما يتصل بها من النظرة إلى الوجود، ويظهر في كثير مما كتبوه ذلك الحرص على تجنب المادية في نظرياتهم بل ومصادمتها لإنقاذ تصوراتهم الدينية المثالية أو نصف المثالية، لتغلب عليهم محاولات التوسط، أو الحلول الاعتباطية في التعامل مع المسألة الأساسية في الفلسفة، ليترنحوا بين المثالية والمادية أحيانًا، أو ينحازوا إلى المثالية بشكل صريح مع تغيير في المصطلحات لتضحي المثالية: واقعية، مع إبقائهم على محتواها، في تجاهل للحرب على المثالية التي أعلنها ابن تيمية، ومن سبقه كذلك، أو تجاهل لما قرره المثاليون أنفسهم الذين زعم هؤلاء الكتاب بأنهم يخالفون أطروحاتهم، أو أنهم يطرحون حلًا مختلفًا عما سبق تقريره من المثاليين.

ومن الأمثلة على ذلك ما كتبه محمد حسين الطباطبائي في كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) حيث جعل الفلسفة الإلهية مغايرة للفلسفة المادية[1]، وليسهل عليه وصف فلسفته بالواقعية، يحصر المثالية في المثالية الذاتية، فعنده: «**المثالي الحقيقي هو من ينكر الواقع**»[2]، ويحاول أن يضيق الأمر مبلغ جهده ليفسخ المجال في واقعيته للمثالين بمختلف أصنافهم ما عدا الصنف الذي يقول فيه إنهم: «ينكرون الواقع إنكارًا مطلقًا»[3]، فيقول بعد أن ذكر فيثاغورس وأفلاطون وأفلوطين: «**لا ينبغي أن نعد هؤلاء في صف منكري الواقعية، ونطرحهم آباءً للمثالية**»[4]، لكن لماذا لم يعتبر هؤلاء مثاليين؟ يشرح هذا بقوله:

«إذ كان هؤلاء بحكم علمهم وبصيرتهم عشاق الحقيقة، المولهين بالواقع، ولم يكن لهم آمال سوى إكمال مسيرة العلم والعمل وخدمة الإنسانية، فكانوا واضعي حجر أساس هذا البناء العظيم، فمن العدوان والتجاوز أن يبدأ الإنسان بالألفباء فيوجه

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص٧٦.
(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١٣٣.
(٣) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١٣٣.
(٤) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١١٨.

السباب والاتهام لصلب أبيه، ورحم أمه، بفم ولسان تم صنعهما بدم أبويه، على أن الاتهام والسباب من قبل الباحث والناقد يعني دعوى العلم ودليل الجهل»[١].

فهذا ليس بيانًا فلسفيًّا، فلا تصرف المثالية عن قوم لأنهم خدموا الإنسانية! أو خوف أن يوصف القائل بالعقوق! فالمثالية تصنيفٌ فلسفي، ليس سبًّا وشتمًا حتى يصوِّر المسألة كعقوق الابن لوالديه، إلا إذا كان هو نفسه ابنًا لهؤلاء يعرف أن نقدهم نقد له، وينتقل بعدها إلى المهاترة فيقول عن الماديين بأنهم هم الذين **«يجب أن يحتلوا مكانهم في زمرة المثاليين»**![٢]

كل هذا تمهيد لتصل به واقعيته إلى إثبات «ما لا طريق للحس والخيال إليه البتة، كالكليات والحقائق المنزهة عن المادة»[٣]، إلى الإله المنزه «عن الاتصال والانفصال، والحلول والانعزال[٤]»، ومن «لا يجري عليه حركة ولا سكون»[٥]، إنه يتحدث عن الوعي، فيقول: **«الصوَر المُدرَكة لا في مادة أجسامنا، ولا في المادة الخارجة عن ذواتنا»**[٦]، ذلك الوعي الذي ليس فينا ولا خارجنا، ولكنه مع كل هذا هو وعينا نحن، فهذه هي واقعيته التي تدفعه لنفي المثالية عن أفلاطون وأفلوطين وفيثاغوروس، كونَ مثاليته تقتات على طرحهم.

ومتابعة لما في كتاب الطباطبائي، سينطلق محمد باقر الصدر في كتابه (فلسفتنا) للرد على المادية بشكل أكبر من غيرها، ويبين الصراع بين المادية من جهة، وما سماه بالإلهية من جهة أخرى[٧]، **«إن مراجعة موضوعية... تبيّن بجلاء أن كتاب (فلسفتنا)**

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١١٨.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١١٩.

(٣) العقائد الإسلامية، محمد حسين الطباطبائي، جمع وتحقيق: قاسم الهاشمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ٢٠٠٢م، ص١٥.

(٤) العقائد الإسلامية، محمد حسين الطباطبائي، ص٥٢.

(٥) العقائد الإسلامية، محمد حسين الطباطبائي، ص٥٤.

(٦) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص١٥٠.

(٧) فلسفتنا؛ دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديلكتيكية (الماركسية)، محمد باقر الصدر، تقديم: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ص٤٤.

يتطابق مع (أصول الفلسفة) في مختلف أبحاث المعرفة البشرية»[1]، بتعبير آخر: هي سرقة علمية، دفعت عمّار أبو رغيف ليسوغها بقوله: «من يُنكر على الباحثين أن يستفيد بعضهم من الآخر؟ فالفكر مشاع بين أهله، والتوثيق أثناء الإفادة! وإن للشهيد الصدر فخرًا في استيعاب هذه الأفكار وطرحها»[2]، فالسؤال هو عن التوثيق، لكنه سارع لتعذّره إلى المفاخرة بأن الصدر استوعب الأفكار حتى ولو لم يوثق مصدرها، فقد اتسعت قائمة المراجع لكتاب (فلسفتنا) لـ (٥٨) مرجعًا، لكنها ضاقت بكتاب الطباطبائي الذي أخذ عنه الصدر.

وبالعودة إلى كتاب (فلسفتنا) فإن الصدر يخلص إلى وجود فلسفة واقعية غير الواقعية القائمة على الأساس مادي[3]، ويجعلها حلًا مختلفًا عن المادية والمثالية فيقول: «بين أيدينا مفاهيم ثلاثة للعالم: المفهوم المثالي، والمفهوم الواقعي المادي، والمفهوم الواقعي الإلهي»[4]، وليخفي مثاليته، يحاول حصر المثالية هنا في المثالية الذاتية كما فعل الطباطبائي من قبل، حذو القُذة بالقُذة، ليجعل المثالية هي التي تجعل «الأنا هو الأساسي»[5]، فما هو طرحُه الذي يسميه بالواقعية الإلهية؟

يقول: «المفهوم الواقعي الإلهي الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة، ويرجع الروح والمادة معًا إلى سبب أعمق فوقهما جميعًا»[6]، إن «الفلسفة الواقعية تؤمن بواقع خارج حدود الشعور والذهن»[7]، ثم إن الصدر ينسى ما قرره الطباطبائي مصدر كتابه من نفي المثالية عن أفلاطون، فيقرُّ بأنه كان مثاليًّا، فلما تحدث عن مثالية أفلاطون الذي أعاد الوجود إلى المثل، قال: «كان أفلاطون فيلسوفًا مثاليًّا، ولكن مثاليته لم تكن تعني إنكار الحقائق الملموسة... غير أنه ذهب إلى أكثر من

(١) نظرية المعرفة بين مطهري والصدر، عمّار أبو رغيف، ص٤٠.
(٢) نظرية المعرفة بين مطهري والصدر، عمّار أبو رغيف، ص٤١.
(٣) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٧٩.
(٤) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٥٢، بتصرف يسير.
(٥) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٥٣.
(٦) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٥٣.
(٧) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٣٠.

ذلك، فاعتقد بموضوعية الإدراكات العقلية التي هي أعلى درجة من الإدراكات الحسية»[١].

فبماذا تختلف فلسفته وفلسفة الطباطبائي التي يسميها الواقعية الإلهية عن مثالية أفلاطون؟

لقد ذهب الصدر بدل الإجابة عن مثل هذا السؤال، إلى تشويه مذهب خصمه ليسهل عليه نقده والتندر بإلزاماته، فيقول في تصوير المادة في الفلسفة المادية: «المادة إذا كانت تعبيرًا مساويًا للواقع الموضوعي المستقل، وكانت خصيصتها الوحيدة اللازمة لها هي موضوعيتها ووجودها بصورة مستقلة عن وعينا، **فالفلسفة الميتافزيقية الإلهية تكون فلسفة ماديّة تمامًا باعتبار هذا المفهوم**...فالفيلسوف الإلهي الذي يؤمن بما وراء الطبيعة يقول نفس الكلمة تمامًا عن العالم ...وليس المبدأ الإلهي الذي تعتقد به الفلسفة الميتافيزيقية إلا واقعًا موضوعيًّا مستقلًا عن وعينا»[٢].

فبمجرد أن يزعم استقلال المبدأ الإلهي عنده صار بهذا وجوده موضوعيًّا، وبالتالي يلزم منه أن تكون فلسفته واقعية تضاهي الواقعية المادية، بل هي مثلها في إثبات الواقع الموضوعي بزعمه، على أنه يغفل عن قول الماديين بأن الوجود الموضوعي ضابطه أنه يقبل الحس، فـ«المادة مقولة فلسفية للإشارة إلى **الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسان في إحساساته**، والذي تستنسخه، تصوره، **تعكسه إحساساتنا»**[٣]، فتنفصل عن المثل الأفلاطونية التي لا يمكن أن تقبل الحس، وما نحا نحوها من مجردات يَزعم المثاليون وجودها في الخارج، لكن الصدر اختار الطريق الأسهل، فحتى يلزم خصمه- فيما يفترض أنه ينقل كلامه ويتصوره كما هو-حذف ضابط قابلية الحس، ليمكن له تركيب إلزامه عليه، فيقول بأن الخصيصة الوحيدة للمادة هي استقلال الواقع عن وعينا، ويتغافل تمامًا عن قابليته للحس.

---

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٦١.

(٢) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٨٠.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص١٤٥.

إنه يرجع المادة والروح إلى سبب يصفه بالأعمق، فما هو ذلك السبب العميق؟ إنه «**وجود الله تعالى لا يمكن التعرف عليه بالحس والتجربة**»[1]، إنه محض تجريد لا يقبل الحس، مثل مجردات أفلاطون، وإله أرسطو، و«**من خصائص المثالية: تحويل منتجات التجريد (التصورات-الأفكار) إلى جوهر الكون ومبدئه الأول**»[2]، والصدر نفسه يقول بأن أفلاطون قال بموضوعية الإدراكات العقلية، مع أن أفلاطون يزعم أنها مجردة مستقلة تمامًا عنا، وليست مجرد أفكار لذهنه، فبماذا يفترق عنه وهو يرد الواقع إلى مجردات لا تختلف عن المثل الأفلاطونية إلا بالأسماء؟

وهو نفسه القائل: «**إن التلاعب بالألفاظ لا يجدي شيئًا**»[3]، فيتلاعب هنا مسميًا مثاليته بالواقعية ويكفي أن تضع مسحة من تسميتها بـ(الإلهية) ليفترض في القارئ أنه سيسلم له بأنه أثبت مجرّداته في الواقع الموضوعي، وهذا هو التلاعب بالألفاظ، حيث إن «**التلاعبات في أصل الكلمات تؤلف آخر مخرج للفلسفة المثالية**»[4].

ويستنجد بالمغالطات لإنقاذ فلسفته فيقول: «المادي حين زعم أن السبب **المجرد** لا وجود له، ادعى في هذا الزعم أنه أحاط بالوجود كله»[5]، فالمادي لا يقول إن المجرد لا وجود له في الذهن، ولكنه ينفي وجوده موضوعيًا بشكل مجرّد، بل لا يوجد إلا المعين الجزئي المحسوس، ولم يحط هو بالوجود، ولا كذلك فعل الصدر، والقائل بوجود العنقاء ونافيها لم يحيطا بالوجود، فأي حجة هذه وقد استوى الطرفان في عدمها؟ إن قول المادي في نفي ذلك المجرد مبني على ما علمه العقل مما مبدؤه الحس، وقاس العقل ما غاب عنه على ما شهده، فالمادي لما نفى وجود السبب (المجرد) موضوعيًا، إنما نفاه لعلمه بأن المجرد أمر ذهني، والذهني لا وجود له في الأعيان، وأن أي فكرة تختلف عن الموجود الواقعي المحسوس، لا تضحي واقعًا بمجرد الزعم بأنها موجودة في الواقع.

---

(١) المرسل الرسول الرسالة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٩٩٢م، ص١٨.
(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص١١٢.
(٣) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٨٠.
(٤) مختارات ماركس وإنجلس، ج٤، ص٣٥.
(٥) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٢٥٨.

لقد كان الصدر يغلف مثالية أفلاطون ومقالات أرسطو بقوالب دينية، ولذا يسأل مهدي النجار: «أليس من التعسف أن يأخذ (الصدر) مفاهيم أرسطو في الحركة، فيصقلها ويقول إنها فلسفتنا؟!»[1]، ولينصر الصدر فكرته عن الإله المجرد، يتحدث أن توحيد الله مر بالتدريج خلال تاريخ البشرية، ولا ينسى أن يقول بأن هذا «بمقتضى الحكمة الإلهية»[2]، فالإنسان «**لا بد أن يُنزع من عالم حسه** ودنياه بالتدريج، لكي ينفتح **على فكرة التوحيد**»[3]، لكن الإنسان كما قال الطباطبائي: «**يمثل كل ما يعقله ويتصوّره** تمثيلًا حسيًّا، وإن كان مما لا طريق للحس والخيال إليه»[4]، لذا فإن الصدر يقرر بأن التوحيد في التوراة والإنجيل «لم يغادر منطقة من ذهن الإنسان المحسوس، **لم يجرّد تجريدًا كاملًا عن عالم الحس**، بقي على صلة وثيقة **بالإنسان الحسي**»[5]، قبل أن يصل إلى القرآن ويزعم أنه جرده تمامًا[6]، إنه يعيد إنتاج ما قاله ابن سينا في رسالته (أضحوية في المعاد) التي أقر فيها بأن توحيدهم ليس له ذكر في التوراة لكنه كان أكثر صدقًا حينما قال بأن القرآن نفسه لم يشر إليه.

وليصل الصدر إلى ذلك المجرد الذي لا يقبل الحس، ويرد الواقع المحسوس إليه، سينطلق من أسس عقلية لا تمر عن طريق الحس، كما فعل أسلافه المثاليين، يقول الصدر: «الدليل الفلسفي هو الدليل الذي يعتمد لإثبات واقع موضوعي في العالم الخارجي على معلومات عقلية (**المعلومات العقلية هي المعلومات التي لا تحتاج إلى إحساس وتجربة**)»[7]، وما سمح به الصدر في فلسفته من رؤية للواقع والطبيعة ما هو

---

(١) مقاله ضمن كتاب: قراءات نقدية جادة حول كتاب فلسفتنا، إعداد وتأليف: عمار أبو رغيف، مركز رعاية الدراسات الجادة، ص٤٤.

(٢) موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، مطبعة الصدر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ ٢٠٧.

(٣) موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، ٢٠٨.

(٤) العقائد الإسلامية، محمد حسين الطباطبائي، ص١٤، ١٥.

(٥) موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، ص٢٠٩، ٢١٠.

(٦) موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، ص٢١١.

(٧) المرسل الرسول الرسالة، محمد باقر الصدر، ص٤٣.

إلا عدم اتساق مع رؤيته المثالية في رد الكون إلى المجرد اللامحسوس، كما هو حال الأكويني، ومن قبله أرسطو، وليتوصل إلى تلك المجردات، قافزًا عن الحس، يقول: «**تستخلص النظرية الفلسفية من المعارف العقلية القبلية**»[1]، «**نحن نؤمن بالمعرفة العقلية القبلية وفاقًا للمنطق الأرسطي**»[2]، تلك المنطقة الافتراضية التي شكّلت آخر مهرب للمثالية للسماح بإثبات المجردات المزعومة في الواقع، التي يسميها عمّار أبو رغيف بـ«**سلاحها العتيد**»[3]، وهي المعرفة القبلية.

ونظريته (الواقعية) تمتد إلى اعتباره لـ(المهدي) كما هو في العقيدة الشيعية الإمامية الاثني عشرية فكرة واقعية تمامًا، فيقول: «لم يعد المهدي (عليه السلام) **فكرة** تنتظر ولادتها، ونبوءة نتطلع إلى مصداقها، بل **واقعًا قائمًا ننتظر فاعليته وإنسانًا معنا يعيش بيننا بلحمه ودمه نراه ويرانا**»[4]، ويكرر فكرته عن المعارف السابقة على الحس، فيقول لتسويغ واقعية فكرة وجود ذلك الإنسان «الذي بلغ عمره الشريف **فعلًا أكثر من ألف ومائة وأربعين سنة**»[5]، **بقوله: «لا يوجد لدى العقل وفق ما يدركه من قوانين قبلية-أي سابقة على التجربة-ما يبرر رفض الشيء والحكم باستحالته**»[6].

تلك القوانين السابقة عن التجربة، ما مصدرها أصلًا؟ مصدرها الإله غير **المحسوس**[7]، فالسابق للحس، مأخوذ عن غير المحسوس، إن الأمر يدور هنا حول التجريد الذهني، حول وعيه هو، حول الإدراك التي دار حوله القس باركلي، إن «**مقولة** باركلي لا وجود إلا لأفكارنا، ويعني أن الواقع غير موجود إذا لم توجد أفكارنا، **وهذا ما**

(١) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٤٦.

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة: ١٩٨٦م، ص٣٦.

(٣) نظرية المعرفة بين مطهري والصدر، عمّار أبو رغيف، ص٤٥.

(٤) بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٣م، ص١٠.

(٥) بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، ص١٩.

(٦) بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، ص٢١.

(٧) موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، ٢٢٣.

يذهب إليه الصدر بطريقة ملطّفة»[1]، فهذه هي واقعيته التي تزاحم الرؤية المادية والتي يفترض بالمادية أن تتوسع لتصل إليها!

ويتابع راجح عبد الله الكردي طريقة الصدر أيضًا في واقعيته! وفي كتابه (نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة) يسأل: «هل نقف في تفسيرنا الواقعي للعالم عند حدود المادة، وبالتالي تكون واقعيتنا مادية؟ أم أن السبب العام لجميع ظواهر الوجود والمعرفة إنما هو أمر واقعي خارج عن نطاق الماديات وهو الله وهنا تكون **نظرتنا الواقعية للعالم إلهية»**[2]، ويتابع قوله: «وعلى ضوء هذا فلا بد من التنبيه على أن محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادية، أو بين المفهوم الإلهي والمفهوم المادي مظهرًا من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية خطأ ينبغي أن نتجنبه، فليس مفهوم العالم إما مثاليًّا أو ماديًّا»[3].

وهذا التنبيه منه هو مجرد اقتباس عن كتاب (فلسفتنا) للصدر قد أحال إلى موضعه في الحاشية، فهذا المفهوم (الواقعي الإلهي) عنده، ولكن الكردي لما يتكلم عن النصرانية لا يجد غضاضة في اعتبارهم مثاليين (!) لا واقعيين إلهيين، فيقول تحت عنوان (**المثالية والمسيحية**): «المثالية من أكثر الفلسفات شيوعًا في الحضارة الغربية، بل احتلت مركز السيطرة، ويبدو أن لذلك علاقة واضحة بالتفكير المسيحي الذي يرى أن الحقيقة كل الحقيقة ليست في الوجود الخارجي المادي، بل هي في الوجود الروحي»[4].

فهو وإن كان يختزل اللاهوت النصراني بأمثال فلسفة باركلي، فما يطرحه متابعًا الصدر هو مثل الشِّق المثالي عند الأكويني، الذي حاول أن يفسح شيئًا للعالم المادي

---

(١) الكلام لمهدي النجار ضمن قراءات نقدية جادة حول كتاب فلسفتنا، إعداد وتأليف: عمار أبو رغيف، ص٢٦.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج٢، ص٢٣٦.

(٣) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، ج٢، ص٢٣٦.

(٤) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، ج٢، ص٢٤٥.

متابعةً لأرسطو، لكن بقيت في مذهبه رواسب مثالية ويفقد هذا المذهب القدرة على الاتساق في العلاقة بين المثالية والمادية في طرحه، ولقد دار الكردي في فلك الصدر، وفي رده على المادية، شوّه مقالاتها لتسهل عليه الإلزامات، فيقول: «المادية تنكر الروحية والمثالية»[1]، وهي إنما تنكر أن يكون للمجردات الذهنية وجودًا موضوعيًّا مستقلًا، فوجودها في الأذهان لا الأعيان.

ومن مثل هذا سينطلق عبد الله بن محمد القرني في كتابه (المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها)، فلما تعرض للمثالية والمادية قال: «**الوجود الروحي ينكره الماديون**»[2]، وهذا غير صحيح؛ بل يجعلونه تابعًا للوجود الموضوعي المحسوس الذي يصطلحون عليه بـ«المادة»، وهو نفسه قبل صفحة كتب عن الماديين: «الوجود المادي هو الأصل، وإن **الوجود الذهني أو الروحي مجرد انعكاس له**»[3]، فأين هذا من قوله ينكرون الوجود الروحي؟ فهذا كمن يأتي لمن يقول: إن الكليات العقلية موجودة في الأذهان، فيصوّره بأنه ينكر وجود الكليات! وهو إنما ينازع في وجودها في الخارج فحسب، لا في العقل.

ويحاول القرني إيجاد حل يتجنب فيه الانحياز للمادية أو المثالية كما فعل الصدر من قبل، فيقول: «الحقيقة أن القول بأنه لا خيار في تفسير طبيعة المعرفة إلا بالقول بأحد هذين الاتجاهين المثالية أو المادية مجرد **مصادرة لا دليل عليها**»[4]، فكيف سيحل هو هذه المشكلة، وقد تجاوز المثالية والمادية بزعمه؟ يختصر الأمر بقوله: «خطأ هذين **الاتجاهين في** طبيعة الوجود والمعرفة هو إنكارهم لوجود الخالق، **فإنَّ حلَّ ما وقعوا فيه من إشكال واضطراب إنما يكون بالإقرار بوجوده تعالى**، بحيث يكون الوجود المادي والذهني مخلوقان لله تعالى فلا يفسَّر وجود أحدهما بردِّه إلى الآخر، وإنما

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، ج٢، ص٣١٨.

(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، مركزُ التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص٢٠، باختصار.

(٣) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص١٩.

(٤) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٢٠.

يفسر وجود كل منهما بكونه مخلوقًا لله تعالى، **وعلى هذا الأساس تنتفي شبهة كل من المثاليين والماديين**»[1].

فمجرد الإقرار بوجود الخالق يفترض أن تتهافت دعاوى المثاليين والماديين، ويغفل عن قوله في الصفحة نفسها: «ذهب الفارابي وابن سينا إلى تفسير الوجود **تفسيرًا مثاليًّا، حيث أنكرا أن يكون لله وجود متعين**»[2]، فها هي المثالية تطل من جديد وإن اعترفت بوجود الله عز وجل **فابن سينا وغيره لا يستنكفون عن الاعتراف بوجود الله وسعة قدرته**[3]، وابن سينا يقرُّ بأن الله هو «**الخالق، الخلّاق، العليم، خالق كل شيء**»[4]، ومع ذلك لزم عليه ما يقوله لمثاليتهم، وليس الأمر خاصًّا بالفارابي وابن سينا حتى يضع قيدًا يقول فيه: «أنكرا أن يكون إيجاد الله للكائنات عن إرادة واختيار، بل هو عندهم بطريق الفيض الضروري، فلا يكون الله على هذا خالقًا للكائنات»[5]، فهذا إلزام عليهما، يمكن أن يُلزم به غيرهما ممن قال بعدم قيام الحوادث بالله، وأن إرادته تكفي لترجيح وجود العالم على عدمه بمجردها، كما يسلك الهارب من السبع طريقًا من طريقين بمجرد الإرادة دون عزم زائد عليها، على أن لازم المذهب ليس بمذهب، والحاصل أنهم وإن أقروا بوجود خالق إلا أنهم واقعون في المثالية متى وافقوا مقالاتها ولا يخرجون عنها بمجرد ما زعمه كحل للمسألة الفلسفية.

وها هم **الجهمية قالوا بأن الله خالق الذهن والمادة**، ولم يخرجوا عن المثالية بهذا، بل وصلوا في قولهم بأن الله خالق إلى درجة نفي أفعال الإنسان حقيقة، فقالوا بأن الفاعل الحقيقي هو الله، حتى قالوا بخلق القرآن، ولم يمنعهم هذا القول من الوقوع في المثالية بإثبات مجرَّدٍ هو على التحقيق في الأذهان لا الأعيان، وهذه مقالة مثالية.

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٢١.

(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٢١.

(٣) القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، مصطفى صبري، القاهرة: ١٣٦١هجرية، ص٢٠٣.

(٤) مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية، أبو علي بن سينا، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، ص٥٦.

(٥) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٢١.

والمثالية كثيرًا ما اعتقدت بوجود إله من أفلاطون وأرسطو إلى هيجل، ومثالية باركلي كانت تدور حول فكرة الألوهية، والمثاليون اللاهوتيون من اليهود والنصارى اعتقدوا بخالق للكون، فهل بمجرد اعتقادهم بوجود إله خالق ينفي عنهم مثاليتهم؟ وقد سبق ذكر مثالية بلباس الإيمان سواء في فرق إسلامية، أو في اليهودية والنصرانية، وهذا لم ينف عنهم المثالية التي صبغت مقالاتهم، ولم يكن الإله الذي زعموه سوى إلهٍ مثاليٍّ وجودُه في الأذهان لا الأعيان، فلا تحل المشكلة الأساسية في الفلسفة بحل اعتباطي يزعم أن تسليمهم بالخالق سيحل الأمر، **فنظرتهم إلى الوجود تشمل نظرتهم لوجود الإله نفسه، فما يكون جوابهم عن وجود هذا الإله هو الذي يحدد نوعَ مقالاتهم.**

ويكفي لتصور جدية حلّه للمشكلة الفلسفية بتصور أن قومًا اختلفوا أيهما أسبق نوح أم عيسى؟ فيأتي من يقول: تحل المسألة بقولنا خلقهما الله وننتهي، وكذلك هل وجود الله يقبل الحس أم لا؟ هل يمكن معرفة معنى وجوده أم لا؟ هل الوجود المعين القابل للحس سابق على الوعي أم لا؟ فيقول: الله خلق الحس وعدمه، كذلك الذهنِ وغيره، هل هكذا تُبحث المسائل الفلسفية؟ على أي حال، ما يطرحه يدور حول حلٍّ مسبوق باعتبار وجود خيار ثالث بين المادية والمثالية، لخصه جاك تكسيه بقوله: إن «الأونطولوجيا وعلم المعرفة **الواقعيَّين** لا تتميز بهما الفلسفات المادية وحدها، لأنهما موجودان عند ديكارت مثلًا، وعند القديس توما الأكويني قبله، **إنهما مذهب الكنيسة الرسمي، لأن من مبادئ الكنيسة البديهية أن هذا العالم الخارجي، وهذا الفكر البشري الذي يمكن أن (يعكسه) عكسًا موضوعيًّا، هما من خلق الله**»[1]. أليس هذا هو الحل الذي يطرحه؟ بأن يُخرج المبحث هذا عن الإلهيات ويحصره في المخلوق، فهذا هو مذهب الكنيسة الرسمي، والأكويني نفسه تعامل مع الله بصورة مثالية رغم ما سبق، فما هذه إلا حيلة للالتفاف على كشف مواطن امتداد المثالية في المباحث الإلهية، بحجة أنها واقعية إلهية، أو **(واقعية لاهوتية)**[2].

---

(١) غرامشي دراسات ومختارات، جاك تكسيه، ترجمة: ميخائيل إبراهيم مخول، مراجعة: جميل صليبا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢م، ص٣٦.

(٢) غرامشي دراسات ومختارات، جاك تكسيه، ص٣٦.

وقد حاول جان جاك روسو من قبل أن يتجنب المثالية والمادية، فقال بأن «الجدال الدائر بين الفلاسفة المثاليين وزملائهم الماديين لا يفيدني شيئًا»[1]، فنفى أن يكون الإله «جسمًا محسوسًا»[2]، وكذلك نفى أن يكون وجوده مثاليًا، فقال: «عندما أسمع من يقول إن نفسي من الروح وإن الخالق روح، أنكر القول إذ فيه إهانة لذات الرب»[3]، فلما أراد أن يثبت أنه خالق، اصطدم بالسؤال القائل: بأي معنى سيثبت الخلق له، وهو الذي حاول أن يخرج عن المثالية والمادية، فقال بإله ليس بمحسوس، ولا هو مثاليٌّ عقلي؟ وهو السؤال الذي يلزم القرني، فيعود إلى المسألة نفسها التي ظن بأنه سيحلها، بذكر فرد من أفرادها، إلا أن روسو كان متسقًا مع محاولته الهروب من المثالية والمادية، فلما وصل إلى قوله بأن الله خالق، قال: «**أحارُ في معنى الخلق، ولا أستطيع فهمه، أعتقد من هذا الشأن ما يسعني إدراكه**»[4]، وكيف سيفهمه وهو الذي رفض جعله محسوسًا أو معقولًا، وانسحب هذا على تصوره للإله فقال: «اسم الرب ... لا أدرك المسمى **لا بحسّي ولا بعقلي**، كلما تأملته اختلط عليّ أمره»[5]، وهذا يلزم القرني، فبأي معنى سيثبت وجود الله أو صفة الخلق نفسها، هل هو بمعنى مثالي لا يقبل الحس، أم هو قابل للحس؟ وبهذا يظهر أن ما حاول به الخروج عن المسألة الأساسية، يعود به كل مرة إلى المسألة نفسها التي ظن حلّها ليطرح الإشكالات نفسها كل مرة.

أما عبد الرحمن الزنيدي، ففي كتابه (مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي)، يقول: «**على المبادئ القبلية** - أساس المعرفة البشرية - **بنى القرآن المعرفة التي تُوصل إلى الحقيقة**»[6]، بهذا الثقة الزائدة ينسب آراء كانط إلى القرآن، ليصل بعد صفحات إلى الحل الكانطي، فيقول: «**الله ليس محسوسًا فيتصوره العقل بالحس**، وليس كمثله شيء

(١) دين الفطرة، جان جاك روسو، نقله من الفرنسية إلى العربية: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص٣٣.

(٢) دين الفطرة، جان جاك روسو، ص٦٥.

(٣) دين الفطرة، جان جاك روسو، ص٦٥.

(٤) دين الفطرة، جان جاك روسو، ص٦٦.

(٥) دين الفطرة، جان جاك روسو، ص٤٨.

(٦) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، ١٩٩٢م، ص٨٠، ٨١.

فيقيم له تصورًا عن طريق القياس»[1]، ولو اتسق قليلًا مع هذا الطرح، لعلم أنه ينصر امتناع الاستدلال على وجود الله، فهو خارج عن قدرة البشر في التصور والاستدلال، بحيث إنه ليس محسوسًا ولا معقولًا، وبالتالي تضحي المسألة اعتقادية دون دليل عليها.

وسينطلق أحمد حسين الدغشي للكتابة عن نظرية المعرفة في القرآن، وبثقة عالية كرر هذه الأفكار، ليقول: «حين يكشف العقل المعرفة **في استقلال عن الحواس**، فتسمى هذه المعرفة (قَبليّة) أي قبل التجربة، أي إنها تقوم على الأفكار الأولية، أو النظرية أو القبلية، حيث تعد **نابعة من العقل ذاته** باعتباره مصدرًا للمعرفة»[2].

وبهذا النحو يتحدث عبد الله الدعجاني لكن بدون نسبة هذا إلى القرآن نفسه بل إلى ابن تيمية[3]؛ فبعد أن يقول: «**قريبٌ من هذا التوازن المعرفي التيمي ما قرره الفيلسوف الألماني كانط**؛ إذ كان لب فلسفته النقدية تتمحور حول التوسط بين المنهج العقلي والمنهج الحسي»[4]، يصل بعد صفحات قليلة إلى وصف موقف ابن تيمية فيها بجوهر رؤية الفيلسوف كانط[5]، كما سبق ذكره.

إن المثالية تطل من جديد كل مرة بصيغ مختلفة، فمن يزعم أن الوعي فيه معرفة مستقلة عن أي تجربة مأخوذة منه فهو مثاليّ وإن لم يتسمَّ بهذا، ومع هذا فإن ما قاله لم يحل المشكلة الفلسفية؛ يقول كانط: «الأسئلة لا تنقطع أبدًا، وهكذا يجد نفسه مضطرًا للجوء إلى **مبادئ تتخطى كل استخدام ممكن للتجربة**، فيما يبدو في ظاهرها بعيدة عن الشبهات، فيقبل بها أيضًا العقل السليم، لكنه يُلقي بنفسه **في ظلمة وتناقضات** يستطيع بالفعل أن يكشف بها عن أن أخطاء لا بد كامنة في مكان ما في أساسها، لكنه لا يستطيع أن يعثر عليها، **لأن المبادئ التي يستخدمها، كونها تتجاوز حدود كل تجربة، لم يعد**

(١) مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، ص٤٤٢.

(٢) نظرية المعرفة في القرآن الكريم، أحمد حسين الدغشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر بدمشق، ٢٠٠٤م، ص٢٦٦.

(٣) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٣٩.

(٤) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٠٦.

(٥) منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤١.

يُعترف بها محكًّا للتجربة»[1]، إن تلك المبادئ القبلية لا يمكن التحقق منها البتة، فما ثَم إلا مجرد التسليم بأنها صحيحة من باب **الإيمان الأعمى**، و«تظل مع ذلك بلا تفسير لأنها ليست مستنبطة، فلم **يُقدّم لها أي مسوّغ، أو تعليل، وبالتالي فهي تعامل على أنها قطعية، في حين أنها تضحي من الأسرار الغامضة غموضًا مطلقًا**[2].

إن ولع العديد من الأقلام بكانط شديد في مجال الحديث عن نظرية المعرفة في المقاربات الإسلامية المعاصرة، فمرة تنسب إلى القرآن، وأخرى إلى الإسلام، ومرة إلى ابن تيمية، حتى إن تأثير كانط لم يتوقف عند من صرحّوا بالأخذ منه والتماهي معه، بل امتد أحيانًا إلى من نفوا الحاجة إليه، ولو لم يكتبوا في الفلسفة. كتب علي الحلبي: «**إننا اليوم لا نحتاج إلى فيلسوف مثل كانط** ليبرهن لنا على أن الفهم البشري محدود تمامًا بما ينطوي عليه من وجوه الإمكان .... **إننا لا ندري ما اللانهاية، ولا ما الأزل، حتى إننا لا نعلم ما الحياة**»[3]، فيقال: إن «الكانطية لا تبدأ إلا حين يقول الفيلسوف إن **الشيء في ذاته يوجد، ولكن تستحيل معرفته**»[4]، فهو القائل: «معرفتنا العقلية... إذا نظرتُ إلى **الشيء في ذاته ستتركه جانبًا كشيء تجهله رغم أنها تراه حقيقة بحد ذاته**»[5]، فهو وإن نفى الحاجة إلى كانط إلا أنه ردد ما يقوله بحذافيره.

ويقال له أيضًا: إن كنت لا تعلم ما المقصود من «**قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء... حي لا يموت**»[6]، فما الذي تثبته؟ وإن كان هذا خارجًا عن قدرات «**الفهم البشري المحدود تمامًا**»[7]، فأنت تحتاج إلى الحل الكانطي الذي جعل الاستدلال على وجود الله مستحيلًا، وإن لم تصرح. يقول ابن تيمية في الرد على من يقول مثلَ هذا الكلام،

(١) نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص١٨.

(٢) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص١٠٨، بتصرف يسير.

(٣) العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون، علي الحلبي، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ص١٧٣.

(٤) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص١٤٥.

(٥) نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة: موسى وهبة، ص٣٥.

(٦) متن الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي الحنفي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ص٨، ٩.

(٧) العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون، علي الحلبي، ص١٧٣.

كأن يقول: إن الله حي، لكننا لا نعرف معنى الحياة، أو أن الله هو الآخِرُ دون أن نعرف معنى اللانهاية: «**يقال لهذا المعاند: فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا؟** فإن قال: لا، كان معطّلًا محضًا، وما أعلم مسلمًا يقول هذا، وإن قال: نعم، قيل له، فلم فهمت منها دلالتها على نفس الرب **ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني... وكلاهما في الدلالة سواء؟** ... **من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض**، يقال له: ما الفرق بين ما أثبتَّه وبين ما نفيته أو سكتَّ عن إثباته ونفيه، فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع»[1].

إن الأمر لم يتوقف عند تلك المقارنات والحلول الاعتباطية، بل إن أحدهم جر المسألة إلى الحذلقة اللغوية، فقال: «**نحن في الإسلام (مدرحيون)**»[2]، ليقصد بهذه الصيغة الجمعَ بين المادية والروحية (المثالية بعبارة أخرى)، وما هذه إلا صورة أخرى من صور الابتذال في تناول المسائل الفلسفية، وعدم التعرض لإشكالاتها بجدية.

فكما يظهر، إن محاولات تجنب المادية كانت مضطربة على صعيد الفلسفات التي حاولت أن تزعم نصرة الإيمان، وكانت في الواقع متفاوتة في عدم اتساقها، والتبعية لغيرها من فلسفات، وكان الشكل الأكثر قبولًا عليها هو ما طرحه الصدر وغيره من وجود واقعية إلهية أو لاهوتية تنطلق من معارف قبل الحس لتصل إلى ذلك اللامحسوس، وبعضهم حاول إخراج الله من البحث في الوجود بشكل عام.

إن الخيار الواقعي المزعوم، انحصر بالاعتراف باستقلالية العالم عن المعرفة الذاتية، ولكن هذا العالم المقصود يشمل أفكارًا تجريدية، لا فيصل بينها وبين التجريد الذهني إلا محض الزعم بأنها واقعية، بالقول بأنها موجودة مستقلة عنا! كمن يبتكر أي شيء، ويقول هو مستقل عني، وبمحض هذا يصبح الشيء حيًا في الواقع، ليشمل

(١) مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٢٩٨.

(٢) الإسلام وفلسطين حوار شامل مع محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م، ص٨٠.

الواقع بعدها مثالية ومادية مع عجز الأنساق الثنائية عن إقامة علاقة بينهما، لتصل إلى آخر صور الابتذال بالتعبير عن هذا بالمدرحية كمرادف لهذه الواقعية المزعومة.

إن التعلق بكلمة واقعية هذه، يبين كم عانى هذا المصطلح على يد هؤلاء، إن «كلمة (الواقعية) قد لوثها الوضعيون وسائر المخبّصين الذين يتذبذبون بين المادية والمثالية»[1].

---

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٦١.

الصراع مع المثالية قبل ابن تيمية

كانت المثالية الوافدة تلتقي مع الأرضية التي صار جهم بن صفوان علَمًا تنسب إليه فرقة الجهمية بل وما تأثر بها من فرق، وتفاوتت درجات الصدام معها، فمن عصر إلى عصر تنوعت مواقف الفرق الإسلامية، ولقد سُجلت حوادث لرفض منطق أرسطو حتى من النحاة والمناظرة على ذلك حتى فترة متأخرة، كالمناظرة التي حدثت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى[1]، ولقد قال بعضهم: «**عقول الناس على قدر زمانهم**»[2]، وهذا يعكس موقفًا رافضًا لإخضاع الكون لنوع معين من العقول، تابع لفترة محددة من تطور أفكار البشر.

على أن منطق أرسطو هو من أواخر ما تم احتواؤه في العديد من الفرق بعد وجود أرضية مثالية تسبقه فيها، وكلما كان الصراع يقلّ مع المثالية كانت تكسب مواقع جديدة لها بين مقالات الفرق وتتسع دائرة التأويل لاستيعابها، ومن أهم الطوائف التي وقفت خصمًا عنيدًا للمثالية، أهل الحديث وعلماؤه، الذين رصدوا انتشار مقالات جهم بن صفوان، وما بلغته من التأثير في الفرق الإسلامية المختلفة، يقول إبراهيم بن طهمان: «ما ذكرته ولا ذُكر عندي إلا دعوت الله عليه، ما **أعظم ما أورث أهلَ القِبلة من مَنطقِه هذا العظيم يعني جهم**»[3].

ويظهر إلى أي درجة بلغ صدامهم مع المثالية متمثلة بالجهمية في قول ابن المبارك: «إنّا نستجيز أن نحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستجيز أن نحكي كلام

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، اعتنى به: هيثم الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠١١م، ص٩٠.

(٢) ذم الكلام وأهله، عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ج٣، ص١٧٢.

(٣) السنة، أحمد بن محمد بن هارون (أبو بكر الخلّال)، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٨٩م، ج٥، ص٨٥، قال محققه: إسناده حسن.

الجهمية»[١]، وذلك أن «اليهودي والنصراني قد تبيّن أمرهما»[٢]، أما الجهمية فكانت لها منظومة كلامية مثالية، لا يعرف العديد من الناس مؤداها ومعاني مصطلحاتها، لكن أئمة أهل الحديث فطنوا إلى أن متقدمي الجهمية «إنما يحاولون أن **يقولوا: ليس في السماء شيء**»[٣]، أي: «**ليس في السماء إله**»[٤]، وهو ما صرح به متأخروهم نصًا.

لقد كان صراعهم مع الجهمية لا هوادة فيه، ولم يقبلوا بأدنى تنازل لمواقع المثالية، ومن هنا يقول أحمد بن حنبل عمن توقف في مسألة القرآن ولم يصرح بأنه غير مخلوق: «من كان من أصحاب الحديث أو من أصحاب الكلام **فأمسك عن أن يقول: القرآن ليس بمخلوق، فهو جهمي**»[٥]، إذ إن القرآن «**كلام الله عز وجل وليس بمخلوق**»[٦]. كان موقف أحمد ومن سبقه من أئمة أهل الحديث، صارمًا يناقض موقف جهم وشيعته، إذ إن الجهمية بحكم مثاليتها كانت تنفر عن المحسوس، ويبرز هذا الموقف فيما يرويه عبد الله بن أحمد عن أبيه فيقول: «سألت أبي رحمه الله قلت: إن قومًا يقولون: **لفظنا بالقرآن مخلوق، فقال: هم جهمية، وهم أشرُّ ممن يقف، هذا قول جهم، وعظم الأمر عنده في هذا، وقال: هذا كلام جهم**»[٧].

والمقصود بقولهم لفظنا مخلوق ما يشمل القرآن، ولذا قال أحمد بن حنبل: «من قال لفظي بالقرآن مخلوق **يريد به القرآن** فهو كافر»[٨]، فمن عمم قوله على اللفظ شمل بذلك ألفاظ القرآن نفسه، ومن هنا جعلهم أحمد أشر ممن وقف في هذه المسألة، أي لم يصرح أنه مخلوق أو غير مخلوق، بل جعل هذا التصريح عين مقالة جهم، لذا قال

---

(١) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج١، ص١١١، قال محققه: إسناده صحيح.

(٢) السنة، أحمد بن محمد بن هارون (أبو بكر الخلّال)، ج٥، ص٩٤.

(٣) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ص١١٧، ١١٨، من كلام حمّاد بن زيد، قال محققه: إسناده حسن.

(٤) تذكرة الحفاظ، محمد الذهبي، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ج٢، ص٤٧٢.

(٥) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج١، ص١٥١.

(٦) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج١، ص١٣٢.

(٧) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج١، ص١٦٤.

(٨) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، ص٢٥٧.

أحمد بن حنبل: «**القرآن كلام الله ليس بمخلوق على كل وجه، وعلى كل جهة، وعلى كل حال**»[1].

إن تعميم هذا الحكم على اللفظ ليشمل القرآن كان متسقًا عند المثالية الجهمية، باعتبار أن الكلام «هو اللفظ المركّب»[2]، فهو «**لفظ مفيد**»[3]، إنه محسوس، معيّن، وبالتالي كانت الجهمية تصرّح بأنه مخلوق، طردًا لأصل جهم بأن الله غير محسوس، وهو الذي امتد إلى فِرق تلت الجهمية. ولذا قال ابن عقيل عن الأشعرية وقد صرّحوا بأن القرآن اللفظي مخلوق: «أما دعوى الأشاعرة موافقة أحمد بن حنبل فباطل، أين هم عن قول أحمد رضي الله عنه: (من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر)»[4]، وذلك لأن الأشعرية قالوا: «إنما كلامه كالفكر، أو الحفظ، أو الخاطر، أو العلم، أو الإرادة، التي تقوم في النفس، **ولا تظهر للحس**»[5].

لقد كان موقف أحمد من اللفظية أي الذين يعممون القول بالخلق ليشمل أحرف القرآن، صارمًا لا يتسع لمقالة الأشعرية الحادثة، يقول أحمد: افترقت الجهمية ثلاث فرق: الذين قالوا مخلوق، والذين شكّوا، **والذين قالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة**»[6]، ولو كان عنده القرآن اللفظي مخلوقًا لم يكن لإنكاره عليهم وجه في هذا، يقول: «**الجهمية** على ثلاث ضروب، فرقة قالوا القرآن مخلوق، وفرقة **قالوا كلام الله ونقف، وفرقة قالوا ألفاظنا بالقرآن مخلوقة، فهم عندي في المقالة واحد**»[7].

---

(١) سيرة أحمد بن حنبل، صالح بن أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص٦٩.

(٢) متن الآجرومية، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، ويليه: ملحة الإعراب، القاسم بن علي الحريري البصري، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٥.

(٣) متن ألفية محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي، المكتبة الشعبية، بيروت-لبنان، ص٢.

(٤) الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال، ابن عقيل الحنبلي، نشره: جورج مقدسي، ضمن نشرة الدراسات الشرقية، دمشق ١٩٧١م، ص٢٣.

(٥) الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال، ابن عقيل الحنبلي، ص٨.

(٦) السنة، أحمد بن محمد بن هارون (أبو بكر الخلّال)، ج٥، ص١٢٥، قال محققه: إسناده صحيح.

(٧) السنة، أحمد بن محمد بن هارون (أبو بكر الخلّال)، ج٥، ص١٢٥، قال محققه: إسناده صحيح.

وكان يفرّق بين **كلام العبد المخلوق، وكلام الله غير المخلوق**، أي بين التلاوة والمتلو كما أطال في بيان موقفه هذا البخاري فيما بعد[1]، وفي هذا تفريق بين فعل الله ومفعوله، لا كما كان الحل المثالي بصيغته الاعتزالية، أو الأشعري بالتوحيد بين فعل الله ومفعوله، وكان لهذا أكبر أثر في طرحهم لمسألة القدر وغيرها، وكان في هذا التفريق صدام مع النظرة الأرسطية عن المحرِّك الذي لا يتحرك، والتي **تمنع أن يقوم بالله فعل من الأفعال**، ولذا اضطر من وافقه إلى التوحيد بين فعل الله ومفعوله.

وفي التفريق بين التلاوة والمتلو، بأن الأول مخلوق بخلاف الثاني غير مخلوق، قطعٌ لباب الاسترواح إلى التأويل البارد لكلام أحمد وغيره ممن وافقه، إذ إن «المتلو في الحقيقة هو **اللفظ**»[2]، وعند القائلين بالكلام النفسي من الأشعرية والماتريدية تكون التلاوة والمتلو **مخلوقَين**، فـ«طرفا كل هذه النسب مخلوقان»[3]، فلا معنى لهذا التفريق عندهم، بخلاف من قال بأن القرآن لفظ ومعنى، وهو غير مخلوق كما عليه أحمد بن حنبل.

وقد «صنف الإمام أحمد كتابًا في الرد على الزنادقة والقدرية في متشابه القرآن وغيره، واحتج فيه بدلائل العقول»[4]، وذلك كتابه (الرد عليه الجهمية) حيث رد فيه أهم أصولهم المثالية، ومن ذلك ما أعادوا صياغته من مقالة جهم بأن الله ليس شيئًا، فقالوا هو شيء لا كالأشياء، «قال أحمد: **وقلنا هو شيء**، فقالوا: هو شيء لا كالأشياء، فقلنا: **إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء**، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقررون من العلانية»[5].

---

(١) خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، ص٤٣، ١٠٤.

(٢) من تعليق محمد زاهد الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٠.

(٣) من تعليق محمد زاهد الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٠.

(٤) الآداب الشرعية، عبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له: شعيب الأرنؤوط، عمر القيّام، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج١، ص٢٢٧، باختصار.

(٥) الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، أحمد بن حنبل، ص٩٩.

وهذا المبحث من المباحث الأصيلة التي تفترق عن المثاليين والثنائيين في النظرة إلى الوجود، بما في ذلك وجود الله عز وجل، وما قاله أحمد هنا يتسق مع ما قرره في مسائل عقدية في مواضع أخرى مثل ما رواه عنه أبو جعفر الورّاق المعروف بـ(حمدان) قال: «سألت أبا ثور عن قول النبي ﷺ: (إن الله خلق آدم على صورته) فقال: على صورة آدم، وكان هذا بعد ضرب أحمد بن حنبل والمحنة، فقلت لأبي طالب: قل لأبي عبد الله، فقال أبو طالب: قال لي أحمد بن حنبل: **صح الأمر على أبي ثور، من قال: إن الله خلق آدم على صورة آدم فهو جهميٌّ، وأي صورة كانت لآدم قبل أن يخلقه؟**»[1]، وقد كان أحمد من قبل هذا يثني على أبي ثور[2].

«وقال حرب الكرماني في (كتاب السنة): سمعت إسحق بن راهويه يقول: **صح أن الله خلق آدم على صورة الرحمن**»[3]، «وقال الطبراني في (كتاب السنة): حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: قال رجل لأبي: إن رجلًا قال: خلق آدم على صورته-أي صورة الرجل-فقال: **كذب هذا قول الجهمية**»[4].

وفي مسائل إسحق بن منصور المروزي المعروف بالكوسج، أنه سأل أحمد عن عدة مسائل عقدية منها: «(يرى أهل الجنة ربهم عز وجل) و(**لا تقبحوا الوجه فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته) يعني على صورة رب العالمين**»؟

فقال أحمد: «**كل هذا صحيح**»، وقال إسحق بن راهويه: «**كل هذا صحيح، ولا يدعه إلا مبتدع أو ضعيف الرأي**»[5].

إن نظرة أحمد وإسحق لم يكن فيها أي موقف مثالي أو ثنائي، فكان موقفهما من الوجود الموضوعي المتحقق في الواقع أنه وجود يقبل الحس، فليس وجود الله مثاليًّا

---

(١) طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج٢، ص٣٣٦.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، ج٢، ص٧٤.

(٣) فتح الباري، ابن حجر، ج٥، ص١٨٣.

(٤) فتح الباري، ابن حجر، ج٥، ص١٨٣.

(٥) مسائل أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه، رواية: إسحق بن منصور المروزي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-٢٠٠٤م، ج٩، ص٤٦٧٦.

حتى يكون الشبه بينه وبين باقي الموجودات منتفيًا تمامًا وإلا صار محض فكر، وصار هناك وجودان بشكل موضوعي وجود قابل للحس وآخر مثالي، وبالتالي لم يقبلا الاعتراف بوجود شيء لا يشبه غيره بوجه من الوجوه كما هو دأب المثاليين والثنائيين.

لذلك يقول ابن تيمية: «لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن؛ ونفى مُوجَبَه عن الله عز وجل»[1]، فـ«إذا كان بين المخلوق والخالق قدرٌ فارق مع نوعٍ من إثبات القدْر المشترك، **الذي يقتضي التناسب والتشابه من بعض الوجوه، فمعلومٌ ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة، أعظم مما بين المخلوق والمخلوق**، فهذا مما يوجب **نفي** مماثلة صفاته لصفات خلقه، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق، **مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود، والحي والحي، والعليم والعليم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمشابه، ما يوجب فهم المعنى لم يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحدٌ ما أخبر به عن الأمور الغائبة**»[2].

وما صححه أحمد من حديث خلق آدم على صورته، يتفق كيفما كانت روايته، إذ إنه **صحح المعنى** بعودة الضمير على الله، ومن نفى ذلك فإنما ينفيه لما تقرر من أصله بانتفاء أي شبه بين الله وغيره من الموجودات، فهو عنده «**لا يشبه شيئًا**»[3]، ويضحي وجود الله عنده بذلك مثاليًّا لا يمكن أن يقبل الحس، وبذا كان من اتسق منهم مع هذا الأصل ينفي رؤية المؤمنين لله عز وجل، إذ عندهم «ليس في إثبات التشبيه أمر أقوى من إثبات الرؤية»[4]، اتساقًا مع أصلهم القائل بأنه ليس بجسم إذ «ما من جسم إلا وله شبيه أو يجوز أن يكون له شبيه»[5].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، أحمد بن تيمية، ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٣٨٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٢٤، ١٢٥.

(٣) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٣٢.

(٤) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٤٢.

(٥) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، سعيد بن محمد بن سعيد (أبو رشيد النيسابوري المعتزلي)، تحقيق وتقديم: معن زيادة، رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس-ليبيا، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م، ص٢٩.

وما قاله أحمد فيمن أوّل حديث خلق آدم على صورته، ليجعل الضمير يعود إلى آدم نفسه، ووصف فاعله بالجهمي، مذكور في تأويلات المعتزلة لهذا الحديث، والمعتزلة ممن أثرت فيهم مقالات جهم، فتأولوا الحديث بناءً على أصلهم بنفي أي شبه بين الله والموجودات، ولذا قال قائل المعتزلة عن الحديث: «**إن صح فالمراد ما قيل: إن النبي ﷺ رأى رجلًا فقال إن آدم على صورته، وقيل خلقه على ما كان عليه من غير انتقال من حال إلى حال**»[1].

إن نقد أحمد لفكرة الجهمية بأنه (شيء لا كالأشياء، وأنه لا يشبه شيئًا البتة)، بأنها تعني إثبات العدم، وأنها تعني أنه ليس شيئًا، سيتردد مثلها في أصداء الفلسفة بعده، عبر دفع هذه الفكرة الجهمية إلى آخر نتائجها المنطقية، ويمكن اختصار الانتقادات التي وجهت إلى الفكرة القائلة بأنه شيء لا كالأشياء بثلاث نقاط أساسية:

١. إذا كان لا يشبه شيئًا بوجه من الوجوه فغيره **أيضًا لا يشبهه بوجه من الوجوه**، وللحرص على عدم الوقوع في أدنى مشابهة لن يتم وصفه إلا بالصفات السلبية بأن يقال مثلًا: ليس جسمًا، ليس عرضًا ... إلخ، وبالتالي لن يبقى إلا إثبات عدم المشابهة لغيره، في حين أن غيره أصلًا لا يشبهه **فلا اختصاص لواحد منهما في هذا ولا مزية فيه على غيره**.

٢. وإذا كان لا يشبه غيره بوجه من الوجوه وغيره لا يشبهه، **فقد اتفقا بأنهما لا يشبهان بعضهما وبطل وجود شيء لا يشبه غيره البتة**.

٣. وإذا كان لا يشبه شيئًا معينًا وفيه مَلَكة أن يكون ضده صار **هو كل واحد من الأضداد في الوجود**، حتى نصل إلى القول بأنه إذا كان غيره موجودًا فهو غير موجود لئلا يشبه غيره في صفة الوجود، وإن كان غيره غير موجود فهو موجود حتى لا يشبهه، فيجمع بينهما في أنه **موجود وغير موجود معًا**[2].

---

(١) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٤٤.

(٢) انظر هذه الاعتراضات في: مقالة في التوحيد، يحيى بن عدي، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان، ١٩٨٠م، ص١٧١–١٧٥.

ومن هنا قال أحمد: «**إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء**»[1]، فـ«**ثبوتُ ذاتٍ لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل**»[2]، فقد «كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه فإن مقتضى هذا كونه معدومًا»[3].

وقد زعم بعض الكتّاب أن ابن تيمية غلّط من خالفَ قول أحمد في إرجاع الضمير إلى الله كابن خزيمة، في حديث: «خلق الله آدم على صورته»، **بمجرد فهم أحمد، وقول أهل الحديث**[4]، وأن هذا ليس هو الإجماع المعتبر، إذ إن «معنى أنّ طائفة من الناس حققت القول أو العمل في باب معيّن -دون غيره- تكون هي الفرقة الناجية دون ما عداها غلطٌ ظاهر»[5]، «سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، أو **المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الشيعة أو غيرهم**»[6].

وهذا تخليط، فابن تيمية لم يحتجّ بمجرد فهم أحمد، وهل كان أحمد نفسه يحتج بمجرد فهمه في إثبات صحة ما يقوله؟ بل قال ابن تيمية: «**هذا الحديث لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير يعود إلى الله، فإنه مستفيض من طرق متعددة من الصحابة، وسياق الأحاديث كلها يدل على ذلك**»[7]، فاستدلاله كان بالإجماع القديم، وسياق الأحاديث نفسها، «**ولكن لما انتشرت الجهمية في المائة الثالثة، جعل طائفةٌ الضميرَ فيه عائدًا إلى غير الله تعالى حتى نُقل ذلك عن طائفة من العلماء المعروفين بالعلم والسنة في عامّة أمورهم، كأبي ثور، وابن خزيمة والشيخ الأصفهاني، ولذلك** أنكر عليهم أئمة الدين وغيرهم من علماء السنة»[8]، كأحمد، «وأحمد كان أوسع علمًا

(١) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص٩٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٦، ص٥٢٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص١٣٦.

(٤) ما بعد السلفية؛ قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم، عمرو بسيوني، ص٤٩.

(٥) ما بعد السلفية؛ قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم، عمرو بسيوني، ص٥٩، ٦٠.

(٦) ما بعد السلفية؛ قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم، عمرو بسيوني، ص٥٩.

(٧) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٦، ص٣٧٣.

(٨) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج٦، ص٣٧٦، ٣٧٧.

بالأقوال والحجج من أبي ثور»[١]، «وكثير من المتأخرين لا يميزون بين مذاهب السلف، وأقوال المرجئة والجهمية، لاختلاط هذا بهذا في كلام كثير منهم»[٢].

فالواقع أنه احتج بالإجماع قديم، ورصد القول الحادث بتأويله وتوقيته وظرفه وما يحمله من معنى، بأنه هو الذي تابع أصل الجهمية بأنه لا شيء يشبهه من أي وجه من الوجوه، ووصل تأثير هذه المقالة الجهمية إلى بعض العلماء فتابعوهم على هذا القول المُحدَث، وظهر أثر هذا في تأويلهم لهذا الحديث، ومن هنا أنكر أحمد وغيره عليهم، وسيأتي بيان ما سبق من الحديث عن فهم أهل الحديث مقابل الأشاعرة والشيعة والمعتزلة وغيرهم.

ومادة زعم الخلاف في هذا وبأن ابن تيمية احتج بفهم أحمد، مردها إلى محمد ناصر الدين الألباني الذي نازع في الاتفاق على رد الضمير إلى الله **بحجة أن ابن خزيمة وغيره خالفوا في هذا**[٣]، ليصل إلى أنه بما أنه **غير متفَق عليه فهو في سعة من الأمر**[٤]، وبما أن المسألة فيها خلاف، فقول أحمد يدفع الألباني ليقول عنه: «من أرجع الضمير **إلى آدم فهو جهمي، لماذا هذه الحرارة ما دامت المسالة فيها خلاف؟**»[٥]. ولما يُنقل له أن أبا ثور وغيره خالفوا في هذه المسألة، يقول: «**إذًا عرفنا هذا فاسترحنا**»[٦]. ولما قال له أحد الحضور: «**مسألة نوع المشابهة** فمتفق بين صورة آدم وصورة الله **هذه نفيتَها**»[٧]، علّق الألباني: «**هذه خطيرة**»[٨]، علق أحد الحضور: «ما ذكره عنهم يوحي بأمر خطير»، فعلق الألباني: «أقول له هذا خطير»[٩].

---

(١) الإيمان، أحمد بن تيمية، خرّج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمّان، الطبعة الخامسة: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ص٣٠٥.

(٢) الإيمان، أحمد بن تيمية، ص٢٨٦.

(٣) سلسلة الهدى والنور، الشريط رقم: ٢٩٥، الوجه الأول: الدقيقة: ٣٦، ودقيقة: ٤٢، وهو مرفوع على يوتيوب تحت عنوان: خلق الله آدم على صورته-الشيخ ناصر الدين الألباني.

(٤) سلسلة الهدى والنور، الشريط رقم: ٢٩٥، الوجه الأول: الدقيقة: ٤٢.

(٥) سؤالات علي الحلبي لشيخه الألباني، ص١٤٠.

(٦) سؤالات علي الحلبي لشيخه الألباني، ص١٣٧.

(٧) سؤالات علي الحلبي لشيخه الألباني، ص١٤١.

(٨) سلسلة الهدى والنور، الشريط رقم: ٢٩٥، الوجه الأول: الدقيقة: ٤٥.

(٩) سلسلة الهدى والنور، الشريط رقم: ٢٩٥، الوجه الأول: الدقيقة: ٤٦.

فلما كان هذا الأصل قد تقرر عنده وهو أن الله **منفي عنه أي شبه بغيره واعتبار القول به خطيرًا عنده**، فإنه يحكم بأن حديث: «خلق الله آدم على صورته» بأنه صحيح، بخلاف «على صورة الرحمن»، وفي تسويغه لقوله هذا يقول: «كيف يصح لعالِم أن يقبل طريقًا خامسًا عن أبي هريرة بلفظ: (على صورة الرحمن) **مخالفًا** لتلك الطرق الأربعة والتي ثلاثتها بلفظ: (على صورته)؟»[1].

فهو افترض أن في هذا التصريح بعودة الضمير على آدم **مخالفةً** للطرق الأخرى للحديث الذي ليس فيها هذا التصريح، **لما تقرر عنده أن الشبه لغيره منفي عنه من كل وجه**، وبالتالي فإنه يحمل الضمير على أنه يعود إلى آدم، فعلى تسليم أن رواية الحديث بلفظ «على صورة الرحمن» لم تصح سندًا، وصحت الرواية بلفظ «على صورته» فحسب، **فإنه متى لم يفترض مخالفة ما ضعفه للرواية الصحيحة، فليس معنى ما صححه مخالفًا لما صح**، بل ما ضعفه يقال فيه: إنه من باب رواية الحديث بالمعنى، فلا تعارض بين الروايتين فيما صححه بل هو نفسه فيما ضعّفه، فيبقى حديث «على صورته» معناه «على صورة الرحمن»، لكن قد علم الأصل الذي انطلق منه من أبطل هذا المعنى.

وقد علّق الألباني على تصحيح إسحق بن راهويه للحديث بقوله: «**من الممكن أن يكون ذلك فهمًا منه وليس رواية والله أعلم**»[2]، فهذا أخص في الدلالة على المسألة، بأن رواية الحديث التي فيها «على صورته»، والتي قال فيها الألباني بأنها من حديث «متفق على صحته»[3]، هذا هو معناها، وليس كلامهم عن مجرد حروفٍ يفوض هؤلاء معناها، بل إنهم أثبتوا الرواية المتفق عليها بما في معناها الذي يخالف الأصل القائل: «شيء لا كالأشياء»، ولما كان التأويل متأخرًا، وله ظروفه ومقدماته الفلسفية التي سبق عرضها، كان معنى الرواية الصحيحة لا يخالف تلك التي ضعفها، إلا عند من استشكل ذلك الأصل الذي وصف الألباني مخالفته بالأمر الخطير.

---

(١) صحيح الأدب المفرد للبخاري، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة الدليل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة: ١٩٩٧م، ص٣٧٥.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج٣، ص٣٢١.

(٣) صحيح الأدب المفرد للبخاري، محمد ناصر الدين الألباني، ص٣٧٥.

وكما «في الفلسفة عادةً ما تمثل الخلافات السطحية مظاهر لخلافات أعمق بكثير، وهي لا تظهر دائمًا على السطح»[1]، كذلك في المقالات العقدية، فيقع خَلف موقف من حديث واحد منظومةٌ كاملة من المقالات العقدية، ولذا لما كان قد وقع الخلاف مع أبي ثور متأخرًا أنكره غيره من أهل الحديث عليه بشدة، فهذا عبد الوهاب بن عبد الحكم أحد متقدمي أصحاب أحمد وهو ممن سمع منه[2]، يقول في رواية زكريا بن فرج «سألت عبد الوهّاب-غير مرة-عن أبي ثور، **فأخبرني أن أبا ثور جهمي**، وذلك أنه قطع بقول أبي يعقوب الشعراني، حكى أنه سأل أبا ثور عن خلق آدم على صورته، فقال: إنما هو على صورة آدم، ليس على صورة الرحمن. قال زكريا: فقلت بعد ذلك لعبد الوهّاب: ما تقول في أبي ثور؟ فقال: ما أدين فيه إلا بقول أحمد بن حنبل: **يُهجر أبو ثور، ومن قال بقوله**. قال زكريا: وقلت لعبد الوهّاب مرة أخرى: وقد تكلم قوم في هذه المسألة: (**خلق الله آدم على صورته**)، **فقال: من لم يقل: إن الله خلق آدم على صورة الرحمن فهو جهمي**»[3].

وابن خزيمة قد أوَّل الحديث، فقال: «توهم من لم يتحرَّ العلم أن قوله: (على صورته) يريد صورة الرحمن عز وجل»[4]، وبنحو ما سبق من تأويل المعتزلة بأن «المراد ما قيل: إن النبي ﷺ رأى رجلًا فقال إن آدم على صورته»[5]، قال ابن خزيمة: إن النهي عن ضرب الوجه لأن الله خلق آدم على صورة المضروب، فـ«الهاء في هذا الموضع كناية عن وجه المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ **أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب**»[6]، وذلك لأصل نفي الشبه مطلقًا، فقال: «لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا سواء السبيل، **وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال**»[7].

(١) رؤية الأشياء كما هي؛ نظرية الإدراك، جون ر. سيرل، ص١٩٤.

(٢) طبقات الحنابلة، ج٢، ص٨٥، ٨٦.

(٣) طبقات الحنابلة، ج٢، ص٨٩، ٩٠.

(٤) كتاب التوحيد، محمد بن إسحق بن خزيمة، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ج١، ص٨٤.

(٥) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٤٤.

(٦) كتاب التوحيد، محمد بن إسحق بن خزيمة، ج١، ص٨٤.

(٧) كتاب التوحيد، محمد بن إسحق بن خزيمة، ج١، ص٨٥.

ورغم أن كتاب (التوحيد) الذي قال فيه ابن خزيمة هذا الكلام لم يقع موضع الرضا من العديد من المثاليين المنتسبين إلى الأشعرية، حتى قال فيه الرازي: «محمد بن خزيمة في الكتاب الذي سمّاه بالتوحيد، **وهو في الحقيقة كتاب الشرك**»[1]، إلا أن قسمًا منهم رأى في تأويله هذا ما يتوافق مع أصولهم، فتعلق بهذا الموضع عبد الوهاب السبكي، فقال: «دعوى أن الضمير في (صورته) عائد إلى رجل مضروب، قاله غيرُ ابن خزيمة أيضًا، ولكنه من ابن خزيمة **شاهدٌ صحيح لا يُرتاب فيه من أن الرجل بريء مما ينسبه إليه المشبهة، وتفتريه عليه الملحدة**، وبراءة الرجل منهم ظاهرة في كتبه وكلامه»[2].

ويقال له: هذا الذي جعله شاهدًا صحيحًا لا يُرتاب فيه هو شاهد يبطل زعم السبكي نفسه من أن «الأشعري عقيدته وعقيدة الإمام أحمد رحمه الله واحدة لا شك في ذلك ولا ارتياب، وبه صرّح الأشعري في تصانيفه»[3]، فكلام أحمد بيّن في إرجاع الضمير إلى الرحمن، ومفهوم كلام السبكي في ابن خزيمة يتوجه على أحمد، حيث جعل هذا الموضع فيصلًا بين ابن خزيمة ومن سماهم بالمشبهة، لكن لا يجري التصريح باسم أحمد لأن الأشعري نفسه انتسب إليه، فيكون الإنكار على من دونه، وإن كان يردد كلام أحمد بحروفه.

وهذا الأصل أي: نفي مشابهة الله أدنى مشابهة لغيره، بقيت آثاره في بعض أطروحات الألباني، ومن تابعه وانتصر له. ومن هنا قال علي الحلبي بأن خلاصة المسألة عنده «**محسومة**، فمن أثبت **نوعَ المشابهة** المذكورة ... فالخالق سميع بصير، والمخلوق سميع بصير، وحاشا للخالق أن تكون صفتاه هاتان كصفتي المخلوق هاتين، **وإن تشابهتا في اللفظ فكذلك هنا**»[4].

وما قاله غير صحيح، فليست المسألة مشابهة لفظية، بل هي **مشابهة معنوية**، فقد «**غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي لا المعنوي**»[5]، «فليست بطريق

(١) تفسير الفخر الرازي، ج٢٧، ص١٥١، باختصار.
(٢) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، ج٣، ١١٩.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، ج٤، ص٢٣٦، باختصار.
(٤) سؤالات علي الحلبي لشيخه الألباني، ص١٤١.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٠٦.

الاشتراك اللفظي، ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده»[1]، ولذا يمتنع عند أحمد وجود شيء لا كالأشياء في الواقع، وإن سمي بالشيء لفظًا، فمشاركته بالتسمية لم تجعله في الحقيقة شيئًا، بل لا بد من مشابهة معنوية، لذا قال: «إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عَرف أهل العقل أنه لا شيء»[2].

فمن لوازم هذا القول (نفي الشبه مطلقًا) أنه يمنع معرفة المعنى من الألفاظ، ويجعلها متشابهة لفظًا فقط لا معنى تحتها، إذ «لولا أن بين مسمى الموجود والموجود، والحي والحي، والعليم والعليم، والقدير والقدير، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمشابه، ما يوجب فهم المعنى لم يفهمه، ولا أمكن أن يفهم أحدٌ ما أخبر به عن الأمور الغائبة»[3]، ويظهر ما يترتب على ذلك من تعطيل قدرة العقل من الاستدلال على الله إذ يضحي خارجَ قدرته في الفهم والاستدلال، ومن هنا قال أحمد في رده على الجهمية: «فقلنا: هذا الذي يدبّر الخلق، هو مجهول لا يعرف له صفة؟ قالوا: نعم، فقلنا: قد عرف المسلمون أنكم لا تؤمنون بشيء، إنما تدفعون عن أنفسكم الشُنعة بما تظهرونه»[4].

وهذا الأصل الجهمي «شيء لا كالأشياء» لو اتسق من قال به معه وطرده إلى باقي المسائل، لجاء بمقالات الجهمية في الصفات جميعًا، كأن يقول القرآن مخلوق، فالقرآن يشبه كلام العرب، بحروفه وإعرابه وصرفه، وإن كان لا يماثله في غير ذلك من وجوه البيان والبلاغة والمعاني، وإن قرر المشابهة اللفظية بأن هذا قرآن عربي وغيره أيضًا بلسان عربي، فهناك مشابهة معنوية أيضًا، فليس الموضوع مجرد لفظ اشترك دون أي معنى تحته، وإلا لامتنع فهم شيء من القرآن، على أن اللازم قد لا يلتزمه من يلزم عليه، لكن لازم الباطل باطل، كما أن لازم الحق حق، وقد رد على

(١) الرد على المنطقيين، ص١٥٥.
(٢) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص٩٩.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٢٤، ١٢٥.
(٤) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص١٠٠.

الألباني في هذه المسألة حمود التويجري، وقدّم له عبد العزيز بن باز[1]، ورد عليه أيضًا حمّاد الأنصاري[2]، وصار بعض أنصار الألباني في هذه المسألة يهوّنون منها فيقولون مثلًا: **فيها قولان للسلف**، قولٌ لأحمد وآخر **لابن خزيمة**[3]، أو يزجرون السائل ولا يتعرضون لها[4].

كانت مقالات أئمة أهل الحديث صريحة في نقد كلام خصوم السنة، وتزييف ما ينسب إليها بلا بيّنة، ولما ردد سعيد فودة مقالة الجهمية بقوله: «**لا يجوز مطلقًا القول بأن الله يشبه خلقه ولو بجهة من الجهات**»[5]، لم يطل به الأمر حتى تعثر بكلام لابن المبارك يقول فيه: «**نعرف ربنا فوق سبع سماوات على العرش استوى بائن من خلقه**»[6]، ليعلق قائلًا: «إننا نسأل ما الدليل على إطلاق لفظ (بائن) الوارد في عبارة ابن المبارك على الله تعالى، **ونحن نعرف أنه لم ترد هذه اللفظة في كتاب ولا سنة، فورود نحو هذا اللفظ يسقط الاحتجاج بكلامه**، لأنه لا حجة إلا لكلام المعصوم»[7].

فالنقل عن الجهمية ومتابعتهم لا يحتاج عنده نقلًا متصل الإسناد إلى المعصوم، لكنّ كلام أئمة أهل السنة، فيما هو من معاني النصوص، يحتاج إلى اللفظ نفسه منقولًا بعينه، ومتى اقتصروا على لفظ الأحاديث زعم أنهم «**أجروا الآيات على ما وردت عليه، ولكن بدون تعيين معنى محدد**»[8]، فإن جاء البيان بلفظ غير لفظ النص وكان بمعناه قال: ولكنّ هذا لم يرد باللفظ نفسه عن المعصوم، وكأن مبيِّنَ المعاني ملزمٌ بنقل اللفظ نفسه

---

(١) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود بن عبد الله التويجري، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، رمز: ج، د.

(٢) رسائل في العقيدة، حمّاد بن محمد الأنصاري، مكتبة الفرقان، ص١٦٩.

(٣) انظر يوتيوب: معنى الحديث إن الله خلق آدم على صورته-لأبي إسحاق الحويني.

(٤) مجموع كتب ورسائل وفتاوى ربيع بن هادي المدخلي، دار الإمام أحمد، ج٢، ص٩١، فقد زجر السائل في هذه المسألة، ولم يتعرض إلى بيان موقفه فيها طيلة هذا المجموع البالغ ١٥ مجلدًا.

(٥) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٣٤١.

(٦) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، ص٣٩٥، ٣٩٦.

(٧) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٦٩٩.

(٨) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٣٥٠.

فحسب، فكيف لو أراد ترجمة المعنى إلى غير عربي؟ «فإنا عند الحاجة إلى الخطاب نخاطب الرجل بالفارسية والرومية والتركية، والنبي ﷺ لما كتب إلى أهل اليمن، كتب إليهم بلغتهم التي يتخاطبون بها، وليست هي لغة قريش.

ولما قدمت أم خالد من أرض الحبشة، وكانت قد سمعت لغتهم، قال لها لما أعطاها الخميصة: يا أم خالد هذا سنا. والسَّنا بلسان الحبشة: الحَسَن، أراد مخاطبتها بذلك إفهامًا لها، وتطييبًا لنفسها. ولا بأس أن يخاطِب المسلم كل قوم بلغتهم التي يعرفون، لقصد إفهامهم، إذا لم يحصل المقصود بخطابهم بالعربية»[1]، وهذا مجرد مثال لعدم الاتفاق مع مقالات أئمة أهل الحديث، وبعدها يتحدث فودة عن فعل من يأتي لأحد الأئمة فيسعى إلى «تأويل كلامه وإعادة شرحه بطريقة تُوهم أنه موافق لهم»[2].

وابن المبارك «هو السيد الجليل جامع أنواع المحاسن، قد **أجمع العلماء على جلالته وإمامته، وكبر محلّه، وعلو مرتبته**»[3]، ومن كان في هذه المرتبة لا يستدرك عليه بأمر يشترك في معرفته الصغير والكبير بضرورة التقيّد بالكتاب والسنة في الأسماء والصفات، فهو نفسه كان أشد الناس كراهية للكلام بدون دليل في مسائل الصفات، فقال: «أنا أشد الناس كراهية لذلك، **ولكن إذا نطق الكتاب بشيء جسرنا عليه، وإذا جاءت الأحاديث المستفيضة الظاهرة تكلمنا به**»[4]، وهاهم العلماء يقولون: أوجب الله الصلاة، والزكاة، وحرّم الخمر، وندب إلى الطاعات، فهل ينازع عاقل في صدق كلامهم بحجة أنه يحتاج إلى نص بلفظ: «أوجب الله الصلاة»، وكذلك «أوجب الله الزكاة»، حيث إن النص يقول: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣]؟ فهذا هو معنى النص، وإن لم يأت بعين اللفظ، إنما جاء بعين المعنى، وكذلك كان صنيع ابن المبارك.

---

(١) جامع الرسائل، أحمد بن تيمية، ج٩، ص١٣.
(٢) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٦.
(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى: ١٣٤٧هـ-١٩٢٩م، ج١، ص٨٨.
(٤) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، ص٣١٢.

وقد حاول الكوثري تأويل كلام ابن المبارك هذا، فقال: «هذا المتن أقرب إلى التأويل **بعلو الشأن**»[1]، أي يقصد المكانة، وهذا تحريف للكلم عن مواضعه، إذ إن ابن المبارك يرد على الجهمية، **وهم ممن لا ينازع بعلو شأن الله أصلًا**، فكيف سيرد عليهم بعلو المكانة؟ فابن المبارك يقول: «نعرف ربنا فوق سبع سماوات على العرش استوى، **بائن من خلقه، ولا نقول كما قالت الجهمية**»[2]، فالجهمية لم تقل ليس لله شأن، ولا مكانة، حتى يرد عليهم بأن الله عظيم الشأن، وقوله: «بائن من خلقه» يكدّر أي تأويل لكلامه، من أقوام يقولون بأن الله لا هو بائن عن العالَم ولا هو متصل به!

وبالعودة إلى أحمد بن حنبل، فقد حارب المقالة الأرسطية القائلة بالمحرك الذي لا يتحرك وما تفرع عنها كنفي الأفعال عنه، فعاب على الجهمية التماهي مع هذا القول، فقال: «**شبهتموه بالأصنام** التي تُعبد من دون الله، لأن **الأصنام لا تتكلم، ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان**»[3]، وعاب التجريد الذي لا يعكس الواقع الموضوعي كما هو، بل يزج تجريداته اعتباطًا في الواقع، فقال: «أخبرونا عن هذه النخلة: أليس لها جذع وكَرَب، وليف وسَعف وخوص وجمَّار؟ واسمها اسم **شيء واحد**، وسميت نخلة **بجميع صفاتها فكذلك الله**، وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد»[4].

فليس الشيء عنده تابعًا لما يحاول العقل تجريده فيه، كالتفاته إلى ما هو ثابت، بخلاف المتغير فليس من ماهيته ونحو هذا، **بل الشيء عنده ما هو موجود في الواقع بكل صفاته القائمة فيه**، كما أن أحمد قال للجهمية بأن الله إما خلق الخلق في نفسه، وإما خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم، أو **خارج خلقه وليس داخلًا فيهم**، وهي مقالة أهل السنة بأنه فوق خلقه[5]، أما أن يكون لا خارج الخلق ولا داخلهم كما صرح به متأخروهم، فهذا باطل بل هو مجرد فرض ذهني، لا واقع له، كتقدير المستحيلات.

(١) من تعليقه على الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، ص٣٩٥.
(٢) الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، ص٣٩٥، ٣٩٦.
(٣) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص١٣٨.
(٤) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص١٤٠.
(٥) الرد على الجهمية، أحمد بن حنبل، ص١٤٦.

كما كان أهل الحديث بما يروونه من أحاديث يصادمون أطروحات الجهمية التجريدية المثالية، ومن ذلك ما رواه أحمد في مسنده مرفوعًا: «**لا شخصَ أحبُّ إليه المدح من الله**»[1]، وفي زوائد ابنه عبد الله على المسند: «**قال عبيد الله القواريري: ليس حديثٌ أشدَّ على الجهمية من هذا الحديث قوله: (لا شخصَ أحب إليه المدحة من الله)**»[2]، ومن هنا سيعقِد البخاري بابًا في (كتاب التوحيد) من صحيحه بعنوان: «باب قول النبي ﷺ: **لا شخصَ** أغيَر من الله»[3]، هذا الحديث كان ثقيلًا على العديد ممن تأثر بأطروحات المثالية، ليتحول قول البخاري في هذا الباب عند ابن بطّال في شرحه على الصحيح-الذي يُفترض أن يثبت فيه **كلام البخاري** نفسه ثم يشرحه-إلى هذه الصيغة: «باب قول النبي ﷺ: **لا أحدَ** أغير من الله»[4].

لقد كان ابن بطّال متأثرًا بالمذهب الأشعري، وانتصر لما تقرر في المذهب في العديد من المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية وقدرة العبد ونحوها[5]، قال ابن حجر العسقلاني: «**عند ابن بطال بلفظ (أحد) وكأنه من تغييره**»[6]. وفي تصوير الموقف الذي أدى إلى هذا يقول ابن حجر: «أما **الخطّابي** فبنى على أن هذا التركيب يقتضي إثبات هذا الوصف لله تعالى، **فبالغ في الإنكار** وتخطئة الراوي، فقال: **إطلاق الشخص في صفات الله غير جائز لأن الشخص لا يكون إلا جسمًا مؤلفًا**، فخليق أنْ لا تكون هذه اللفظة صحيحة، وأن تكون تصحيفًا من الراوي ... وقد تلقى هذا عن الخطّابي **ابن فورك فقال لفظ الشخص غير ثابت من طريق السّنَد**، فإن صح فبيانه في الحديث الآخر وهو قوله

(١) المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ج٣٠، ص١٠٥، قال محققوه: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) المسند، أحمد بن حنبل، ج٣٠، ص١٠٦.

(٣) صحيح البخاري، الباب: ٢٠ من كتاب التوحيد، ص١٨٣٠.

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال، علي بن خلف بن عبد الملك، ضبط نصّه وعلّق عليه: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ج١٠، ص٤٤٢.

(٥) أقوال ابن بطال في مسائل العقيدة ومنهجه في تقريرها في كتابه (شرح صحيح البخاري)، سعيد بن مشيب بن علي القحطاني، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، كلية التربية-قسم الثقافة الإسلامية، شعبة العقيدة، ١٤٢٥هـ-١٤٢٦هـ، ص٣٧٧.

(٦) فتح الباري، ابن حجر، ج١٣، ص٣٩٩.

(لا أحد) فاستعمل الراوي لفظ شخص مكان أحد ... **وعنه أخذ ابن بطال**»[1].

إلى أن قال ابن حجر: «**وطعن الخطّابي ومن تبعه في السند مبني على تفرد عبيد بن عمرو به وليس كذلك** ... وكلامه ظاهر في أنه **لم يراجع صحيح مسلم ولا غيره من الكتب التي وقع فيها هذا اللفظ، من غير رواية عبيد بن عمرو**، ورد الروايات الصحيحة والطعن في أئمة الحديث الضابطين مع إمكان توجيه ما رووا من الأمور التي أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث، وهو يقتضي **قصور فهم مَن فعل ذلك منهم**»[2]، فلا مسوغ لتغيير ما أثبته البخاري نفسه، لكنه الحديث الذي وُصف بالأشد ضد المثالية بصورتها الجهمية.

ومع ذلك فإن نصوص البخاري الأخرى ستظل صريحة في مخالفة مذهب ابن بطّال ومن نحا نحوه من الأشعرية ومن وافقهم، ومن ذلك قول البخاري: «**باب قول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** [الرحمن: ٢٩]، **﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾** [الأنبياء: ٢]، وقوله: **﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾** [الطلاق: ١]، **وأن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين**، لقوله تعالى: **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾** [الشورى: ١١]، وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: إن الله عز وجل يُحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث أن لا تتكلموا في الصلاة»[3].

وهنا شرَح ابن بطّال كلامَ البخاري على وجهه، وإن كان يخالفه فقال: «غرضه في **هذا الباب الفرق بين وصف كلام الله بالمخلوق، وبين وصفه بالمحدَث، فأحال وصف الخلق، وأجاز وصفه بالحدث،** اعتمادًا على قوله تعالى: **﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾** [الأنبياء: ٢]، وهذا القول لبعض المعتزلة، ولبعض أهل الظاهر، **وهو خطأ من القول**»[4].

---

(١) فتح الباري، ابن حجر، ج١٣، ص٤٠١.

(٢) فتح الباري، ابن حجر، ج١٣، ص٤٠١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب رقم: ٤٢، ص١٨٥٩.

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطّال، علي بن خلف بن عبد الملك، ج١٠، ص٥٢٥.

هذا الموضع الذي شرحه على وجهه ابن بطّال-وإن خطأه-حاول غيره تأويله لنصرة ما يعتقده في المسألة[1]. وكلام البخاري ظاهرٌ فيما شرحه ابن بطّال، ويزيد الأمر وضوحًا أن البخاري في كتابه (خلق أفعال العباد) لا يتفق مع الأشعرية والماتريدية في مسألة الكلام النفسي بأنه غير مخلوق، وأن اللفظي مخلوق، بل ينص صراحة على أن العباد: «حركاتهم وأصواتهم وأكسابهم وكتابتهم مخلوقة، **فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف، المسطور في الكتب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق**»[2]، «**تلفظ به العباد والملائكة**»[3].

وذكر أن الجهمية تقول: «**إن القرآن المقروء بعلم الله مخلوق، فلم يميزوا بين تلاوة العبد وبين المقروء**»[4]، والأشعرية والماتريدية تتفقان مع الجهمية على أن المقروء وهو لفظي مخلوق، فيتبيّن أنه ليس على مذهبهم في هذا، بل يعتبر مقالتهم موافقة لمقالة الجهمية، وذكر أن المعتزلة «ادعوا أن **فعل الله مخلوق**، وأن أفعال العباد غير مخلوقة، وهذا خلاف ما عليه المسلمون»[5]، فكلام البخاري عن **فعلٍ لله غيرِ مخلوق، وهو كلامه بالقرآن المقروء**، وقال: «لقد بيّن نعيم بن حمّاد أن **كلام الرب ليس بخلق، وأن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل، فمن كان له فعل فهو حي، ومن لم يكن له فعل فهو ميت** ... وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيمًا ومن نحا نحوه **ليس بمفارق ولا مبتدع**»[6].

وهذا يدل بشكل صريح أن البخاري قصد بقوله «حدثه»، **أنه قصد فعل الله غير المخلوق**[7]، **فهو يثبت** «الفاعل والفعل والمفعول، **فالفعل صفة**، والمفعول **غيره**»[8]،

(١) فتح الباري، ابن حجر، ج١٣، ص٤٩٧.
(٢) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٢٦.
(٣) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٥٢.
(٤) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٥٧.
(٥) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٥٨.
(٦) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٧١.
(٧) خلق أفعال العباد، البخاري، ص١١٠.
(٨) خلق أفعال العباد، البخاري، ص١١١.

ففعل الله يقوم به، فهو صفة له غير مخلوقة، بخلاف مفعوله المخلوق، وكلامه القرآن المقروء غير مخلوق كونه صفة له قامت به، بخلاف كلام الناس فهو مفعول له، ليس فعلًا لله، وبهذا يظهر خلافه مع ذلك الكلام المزعوم عند الأشعرية والماتريدية بأنه «**المنزه عن الحروف والأصوات، والتقديم والتأخير، والسكوت واللحن والإعراب وغير ذلك**»[1]، فيما اصطلحوا عليه بالكلام النفسي، وأن القرآن الذي يسمونه باللفظي وهو من حروف وكلمات هو مخلوق بزعمهم.

إن تمييز البخاري بين الحي والميت بالفعل، واعتباره أن القرآن المقروء غير مخلوق، وأن حدث الله ليس كحدث المخلوقين، وتفريقه بين فعل الله ومفعوله، كان مصادمًا للنظرة المتأثرة بأرسطو بأنه لا يتحرك، ولا تقوم به الحوادث، وأن فعله هو مفعوله، ونحو هذا، ومن هنا يظهر بطلان ما قاله سعيد فودة: «ينسب ابن تيمية للبخاري القول بأن الله يتحرك، وإن الحركة من لوازم ذاته وصفاته **وهذا كذب على البخاري**»[2]، فهذا ثابت عن البخاري، وقد صحح ما قاله نعيم بن حمّاد، بالفرق بين الحي والميت بالفعل، وأن حدثه ليس كحدث المخلوقين، وهو ما ينطبق عليه مصطلح الحركة بالمعنى الفلسفي، وفودة نفسه قال عن المتكلمين: «لاحظوا أن جنس **الحركة يشمل على قيام الحادث في الذات**»[3].

وسينبري عثمان بن سعيد الدارمي للرد على الجهمية، ويخصص أحدَ دعاتهم، وهو بشر المريسي، بكتاب لنقض أصوله، ومن رده عليهم كان يرد على المثالية بشكل عام، وبصورتها الأرسطية بشكلٍ خاص. ففي معارضة مقولة أرسطو بأن الأول لا يتحرك يقول الدارمي متابعًا بالمعنى لكلام نعيم بن حمّاد والبخاري: «**إن أمارة ما بين الحي والميت التحرك، وما لا يتحرك فهو ميت، لا يوصف بالحياة، كما وصف الله الأصنام**»[4].

---

(١) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير، ص٨٣.

(٢) الكاشف الصغير، سعيد فودة، ص١٠٩.

(٣) الكاشف الصغير، سعيد فودة، ص٤٥٨.

(٤) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص٥٤.

ويخاطب خصمه الجهمي قائلًا: «معبودك أصم لا يسمع، أبكم لا يتكلم، أعمى لا يبصر، أجذم لا يدَ له، مُقعد لا يقوم ولا يتحرك، جاهل لا يعلم، مضمحل ذاهب لا يوصف بحد، ولا يدرَك بحاسة في دعواك، وهذا بخلاف صفة رب العالمين»[1]، «لقد شوّهتم معبودكم إذا كانت هذه صفته، والله أعلى وأجل من أن تكون هذه صفته، فلا بد من أن تأتوا ببرهان بيّن على دعواكم من كتاب ناطق، أو سنةٍ ماضية، أو إجماع من المسلمين، ولن يأتوا بشيء منه أبدًا»[2].

ويقول عن الجهمية: «جعلتم الحواس كلمة أغلوطة تغالطون بها الصبيان والعميان، لأن قولكم: لا تدركه الحواس معناه عندكم أنه لا شيء، وجميع العالمين: أن الشيء الذي يقع عليه اسم الشيء لا يخلو أن يُدرك بكل الحواس أو ببعضها، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا والآخرة، فجعلتموه لا شيء»[3].

لقد كان كتابا الدارمي (الرد على الجهمية) و(الرد على المريسي) من الكتب التي اعتنى بها ابن تيمية، وأثنى عليها، وقد نقل عنه تلميذه ابن القيم بأنه كان «يوصي بهذين الكتابين ويعظمهما جدًا، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما»[4]، وبذا يظهر خلاف ابن تيمية ومعه ابن القيم في نظرتهما إلى الدارمي وما قاله، عن الألباني فيما بعد، الذي قال: «لا شك في حفظ الدارمي وإمامته في السنة، ولكن يبدو من كتابه (الرد على المريسي) أنه مغالٍ في الإثبات»[5]، وما قاله مستوحى من كلام للذهبي قبله الذي قال: «وفي كتابه بحوث عجيبة مع المريسي يبالغ

(١) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص٧٥.

(٢) الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، قدم له وخرّج أحاديثه: بدر البدر، الدار السلفية، الصفاة-الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص٣٥.

(٣) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص٧٥، ٧٦.

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص٣٨٤.

(٥) من حاشيته على كتاب: التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل، عبد الرحمن المعلّمي، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني، زهير الشاويش، عبد الرزّاق حمزة، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص٥٧٢.

في الإثبات، السكوت عنها أشبه بمنهج السلف في القديم والحديث»[١]، في تماهٍ منه مع خَطه الذي يرفض إطلاق عبارات لم يطلقها الأولون، وهو بهذا يتسق مع موقفه الرافض للفلسفة عمومًا، ولذا قد يشكّك في صحة بعض الكتب التي فيها عبارات لم تنقل بالحرف عن السلف الأوائل، وهو الموقف الذي يظهر عدم صوابه في مسألة تجويز الرواية بالمعنى، والترجمة لأعجمي، فالعبرة بالمعنى لا مجرد اللفظ.

إن الغلو في الإثبات «مما عابه الأئمة وذمّوه»[٢]، ولكنَّ هذا الغلو المذموم يشرحه ابن تيمية فيقول: «عابوا على من قابل الجهمية نفاة الصفات **بالغلو في الإثبات حتى دخل في تمثيل الخالق بالمخلوق**»[٣]، ويقول: «**غلاة أهل الحديث زادوا في الإثبات، حتى دخلوا في التمثيل المنفي في الكتاب والسنة وذلك تشبيه مذموم**»[٤]، وهو القول الذي يصف أهله بأنهم «**جهّال أهل الحديث** وبعض المنحرفين»[٥]، فالغلو في الإثبات يكون في تشبيهٍ **يماثل بين الله وخلقه**، وقد صرّح الدارمي مرارًا بأنه لا يماثل بين صفات الله وصفات خلقه[٦]، ولم ينصر هذا التشبيه المذموم، «بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين، فكل قولٍ يتضمن هذا فهو باطل»[٧]، إنما نصر إثبات معاني الصفات، وإن كان بغير لفظها، بما يتفق معها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «لم يقل أحد من أئمة السنة: إن (السُّنيّ) **هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة** التي لا يفهم معناها، بل من فهم معاني النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعاني، وبيَّن أن معاني النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره»[٨].

---

(١) مختصر العلو للعلي الغفار، للذهبي، اختصره: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص٢١٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ج١٨، ص١٤٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ج١٨، ص١٤٦، باختصار يسير.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٦، ص٤٩٨، باختصار يسير.

(٥) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٥١.

(٦) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص٨، ٢٢، ٤٢، ٤٣.

(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج٤، ص١٤٦.

(٨) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص٤٩، باختصار يسير.

والدارمي من «أئمة الحديث»[1] وليس من جهّالهم، كما هو وصف ابن تيمية لأهل الغلو في الإثبات، ولكنه الأصل الذي أطل برأسه مرة أخرى بأنه «شيء لا كالأشياء» بنفي أدنى شَبهٍ بينه وبين غيره، وإن لم يكن مماثلًا، وبالتالي فإن إثبات معاني الصفات بما يرادفها من الألفاظ يُعتبر غلوًا، ولو طُرد هذا الأصل لم يسلم أحمدُ ولا البخاري ولا الدارمي ولا غيرهم ممن يتفق معهم في إبطاله.

وقد زعم بعض الناس أن مذهب السلف «فيما يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها هو السكوت عنها **وتفويض حقيقة معناها إلى الله عز وجل**»[2]، «فإن شأن الألوهية أكبر من عقولنا ومداركنا، ونؤمن بأن الله منزهٌ أن يشابه الحوادث والمخلوقات»[3]، وهذا معناه أنْ لا يثبتَ شيئًا من معاني النصوص في هذا الباب لو اتسق، وقوله بأن شأن الألوهية أكبر من عقولنا، إن قصد به عدم الإدراك كليًّا فقد أخرج الإلهيات عن المباحث العقلية تمامًا، وبهذا لا مانع عنده عقلًا أن يكون غير معتقده صحيحًا، فقصارى الأمر أنه يلتزم «**الاعتراف بالعجز**»[4]، فلا يقدر أن يقيم حجة على من زعم التثليث أو نفى وجود الله بالعقل، كون العقل عنده لا يمكن أن يدرك شيئًا من المباحث الإلهية، فهي أكبر من عقول البشر، وإن قصد أنه لا يدرك ما خاطبه الله به في القرآن، فقد أمره بتدبره، وكرر في آياته ذكر أسمائه وصفاته، وحذره من طريق الملحدين في أسمائه، فأي شيء أمره وماذا حذره، وهو لا يدرك شيئًا من المعاني في هذا الباب؟ ويكون كلّفه بما لا يطيق، فإن كان يتنزه عن هذا فهذا يعني إثبات ما حواه القرآن من معانٍ فيما يتعلق بالصفات الإلهية، «**وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان، وأن كل اسم فله مسمّى، إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمّى**»[5]، وقد سبق الحديث عن نفي أي مشابهة بين الله وغيره بما يغني عن إعادته.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، ج٣، ص١٥٠، ١٥١.

(٢) من تقديم يوسف القرضاوي لكتاب: القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، سيف بن علي العصري، دار الفتح للدراسات والنشر، ص١٠.

(٣) من تقديم يوسف القرضاوي لكتاب: القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، ص٨.

(٤) من رسالة (إلجام العوام عن علم الكلام)، ضمن: رسائل الغزالي، ص٣٢٣.

(٥) من رسالة (إلجام العوام عن علم الكلام)، ضمن: رسائل الغزالي، ص٣٢٣.

وقد تعلق أنصار هذا القول (تفويض المعاني) بما روي عن عدد من السلف في آيات الصفات من قولهم: «أمرُّوها كما جاءت بلا كيف»[1]، وليس لهم في هذا متمسك، فما قالوه يفهم بما كان متعارفًا عليه بين السلف، فلا يؤول على اصطلاح حادث بعدهم، فهذه العبارة تطلق عندهم لما تكون الآية في غاية الوضوح والبيان، لا في غاية الغموض حتى يقال بتفويض العلم بمعناها إلى الله، ولذا جعل الشافعي في أقسام البيان «**ما أتى الكتابُ في غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره**»[2]، فأمروها كما جاءت قيلت في آيات الصفات لاستغنائها عن أي تفسير، وإلا لو كانت غامضة لطلبت دلالة البيان فيها من غيرها كالسنة، والإجماع، والأمثلة على هذا كثيرة، منها أن الشافعي لما نقل تفسير آية من هذه المرتبة من البيان عن مجاهد قال: «ما قال مجاهد من هذا **بيّنٌ في الآية، مُستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير**»[3]، ويقول في موضع آخر: «وقد بيّن الله عز وجل في هذه الآية، **وليست تحتاج إلى تفسير**»[4]، وقال عن البيان الواضح «**فاستُغني بالتنزيل في هذا عن خبر غيره**»[5]، فعدمُ تفسيرهم لها واكتفاؤهم بها يكون لغاية ما فيها من البيان، لا للغموض كما زعم أنصار هذا القول، فـ«الاستفسار عند الأصوليين: طلب ذكر معنى اللفظ **حين تكون فيه غرابة أو خفاء**»[6].

أما نفي التكييف، فهذا ورد مثله في كل الأحاديث، ومثله ما قاله الشافعي: «لم يكن **لأحد إدخال (لـِمَ) ولا (كيف) ولا شيئًا من الرأي على الخبر** عن رسول الله ﷺ، ولا رده على من يعرف بالصدق في نفسه، وإن كان واحدًا»[7]، فها هو يرفض الرأي، ولِم، وكيف، في كل خبر، فهل يفيد هذا عند العاقل أنه لا يعلم معنى الأخبار جميعًا، وقد قال فيها هذا؟ فمتى يكون إمامًا حينئذٍ وقد جهل معنى كل الأخبار؟ فالعامي المقلِّد

(١) القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، سيف بن علي العصري، ص١٥٥.

(٢) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص٣٢.

(٣) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص١٤.

(٤) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ج١، ص٥٦.

(٥) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص٣٠.

(٦) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، طباعة: ذات السلاسل-الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ج٤، ص٥٩.

(٧) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، ج١٠، ص١٦، باختصار.

يعلم بعض الأخبار ويعلم معانيها، فكيف بإمام مجتهد؟ إنما نفى (لِمَ) و(كيف) فيما ترد به الأخبار، وتذكر معارضة لمعانيها، لا فيما هو من تحقيق المعاني المذكورة في الأخبار.

ومذهب التفويض المنتسب إلى الإيمان لا يقوم على ساق، فليس شأن السلف مع الصفات المذكورة في القرآن مثل قول ملحد أعجمي إن الله موجود بالعربية، وهو لا يدري معناها، فإنه لو فعل هذا لا يقول عاقل إنه يعتقد بوجود الله، بل كانوا يذكرون الصفات ويُمرونها كما جاءت استغناءً بمعانيها، وها هو أحمد بن حنبل الذي كان يقول في أحاديث الصفات «هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»[1]، صرح مرارًا أن القرآن غير مخلوق، وأنكر على اللفظية، والواقفة وغيرهم، يقول: **«كنا نرى السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء فلما أظهروه لم نجد بدًّا من مخالفتهم، والرد عليهم»**[2]، فكونه كان ساكتًا عن التصريح بأن القرآن غير مخلوق، لم يكن يعني أنه لم يكن يعلم هل هو مخلوق أو غير مخلوق، أو هو حرف أو ليس بحرف ونحو هذا، حتى سمع من قال بأن القرآن مخلوق، إنما **بيّن لهؤلاء ما كان ساكتًا عنه، لا ما لم يكن بيّنًا عنده.**

ومذهب المفوضة مجرد قالب جديد لما احتجت به الجهمية من قبل؛ فبشر المريسي الذي ناصر الجهمية كان يقول: **«إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن»**[3]، ليتوسل بهذا إلى تحييد مخالفي جهم بن صفوان في الصفات، ويبقي الباب واسعًا للجهمية لتقول ما تشاء، بإلزام غيرهم السكوت عنهم بحجة أن السلف سكتوا، ليرد عليه الدارمي بقوله: **«حين تأولتم فيه خلاف ما أراد الله، وعطّلتم صفات الله،** وجب على كل مسلم عنده بيانٌ أن ينقض عليكم دعواكم فيه، **ولم يكره السلفُ الخوض في القرآن جهالة بأن كلام الخالق غير مخلوق، ولا جهالة أنه صفة من صفاته»**[4].

---

(١) مناقب الإمام أحمد، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ ص٢٠٩.

(٢) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص١١٠.

(٣) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص١٠٧.

(٤) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص١٠٧.

ومقالة تفويض المعنى يمكن فهم محتواها وما ترمي إليه بتتبع إطارها التاريخي، فقد لجأ إليها الجهمية بعد فترة من تقريراتهم، وتغير الظروف لغير صالحهم فترة الخليفة العباسي المتوكل، يقول الدارمي: «احتال رجال ممن كانوا يؤمنون باعتقاد التجهم حيلة لترويج ضلالتهم في الناس، ولم يمكنهم الإفصاح به مخافة القتل، والفضيحة والعقوبة، من الخليفة المنكِر لذلك، **فاستتروا من محض التجهم، إذ لم يكن يجوز لهم من إظهاره مع المتوكل ما كان يجوز لهم من قبله**، فانتدبوا طاعنين على من أنكر التجهم ودان بأن كلام الله غير مخلوق، **فانتدب هؤلاء الواقفة منافحين عن الجهمية، محتجين لمذاهبهم بالتمويه والتدليس، منتفين في الظاهر من بعض كلام الجهمية، متابعين لهم في كثير من الباطن**»[1].

فهؤلاء كان سلفهم الواقفة، قوم يقولون: بما أن السلف كرهوا الخوض في القرآن، فلا نقول مخلوق، ولا غير مخلوق، أو حرف أو غير حرف، وبهذا ينقذون الجهمية في آخر أنفاسها، وينكرون من خلال ذلك على من رد على الجهمية بأن القرآن غير مخلوق، وأنه صفة لله، بحجة أن السلف سكتوا عن مثل هذا، وبهذا تأسست هذه المقالة، لا أنها كانت مذهبًا للسلف، الذين أمروا آيات الصفات كما جاءت، ورووا الأحاديث فيها، واستغنوا بما فيها من معنانٍ عن بيانها، حتى إذا جاء من خالف تلك المعاني، رد من سكت منهم على من خالفها، وأنكر عليه، مبينًا معاني النصوص التي سكت عنها من قبل، لكنها كانت مقررة عنده، بيّنة من النصوص نفسها.

ولم يكتفِ أهل الحديث بالرواية عن الأوائل من السلف ما يصادم أطروحات المثالية الجهمية وفروعها[2]، بل كانوا يكتبون في نظرية المعرفة التي تمنع من دخول المجردات والمعارف السابقة على التجربة للوصول إلى المُثُل التي لا تقبل الحس، ومن ذلك ما قاله ابن جرير الطبري: «اعلموا -رحمكم الله- أن كل علوم الخلق من أمر

---

(١) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص١٠٨، ١٠٩.

(٢) الرد على من يقول القرآن مخلوق، أحمد بن سليمان النجّاد، حققه: رضا محمد إدريس، مكتبة الصحابة الإسلامية، السالمية-الكويت، ص٣١.

الدين والدنيا إنْ[1] تخرج من أحد معنيين:

١. **من أن يكون إما معلومًا بإدراك حواسّهم إياه.**

٢. **وإما معلومًا لهم بالاستدلال عليه بما أدركته حواسّهم»**[2].

إنه يغلق نسقه المعرفي أمام أي وعي يسبق التجربة، أو أي معرفة تتجاوزها، بل كل المعارف عنده في الدين والدنيا أساسها ما أدركه الإنسان من حواسه أو ما بناه عليها، هذا مع اطلاعه على مقالة من قال بأن «الطبائع كليات»[3]، وأن الاستدلال يكون من الكليات على الأمور الخارجية[4]، كما جاء في كتاب (فردوس الحكمة) لعلي الطبري نقلًا عن الفلسفة اليونانية، حيث يذكر ابنُ كامل تلميذُ ابنِ جرير الطبري أنه زاره، يقول: «**فوجدتُ تحت مصلّاه (كتاب فردوس الحكمة) لعلي بن رَبَّن الطبري سماعًا له،** فمددت يدي لأنظره فأخذه»[5]، ويظهر أن الطبري خشي أن يساء الظن به بأنه يعتقد ما في الكتاب فقال لابن كامل: «حفظت القرآن ولي سبع سنين، وصليت بالناس وأنا ابن ثماني سنين، وكتبت الحديث وأنا ابن تسع سنين»[6].

وفي كتاب (فردوس الحكمة) ذلك التقسيم بأن كل مطلوب «**إما معقول أو محسوس**»[7]، فالذي لا يدرَك إلا بالعقل فهو **خالقُ كل مخلوق، والأنفس والروحانيات**، بخلاف **الأجسام فإنها محسوسة**[8]، وهو ما يرفضه ابن جرير الطبري،

---

(١) «إنْ» مخففة بمعنى «ما» النافية.

(٢) التبصير في معالم الدين، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة-الرياض، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، ص١١٢.

(٣) فردوس الحكمة، علي بن سهل الطبري، اعتنى بنسخه وتصحيحه: محمد زبير الصديقي، مطبع «آفتاب» الكائن ببرلين ١٩٢٨م، ص٧.

(٤) فردوس الحكمة، علي بن سهل الطبري، ص٧.

(٥) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م، ج٦، ص٢٤٤٦.

(٦) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج٧، ص٢٤٤٦.

(٧) فردوس الحكمة، علي بن سهل الطبري، ص٩.

(٨) فردوس الحكمة، علي بن سهل الطبري، ص٩.

فلا يقول بمجردات في الواقع، فإنه يثبت الرؤية لله وجوازها عقلًا، فليس كالمجردات التي لا يقع عليها الحس، يقول: «**فأما الرؤية فإن جوازها عليه مما يدَرك عقلًا، وذلك كل موصوف فغير مستحيل الرؤية عليه**»[1].

وليس عند الطبري ذلك التلفيق بين العالم الخارجي المعقول، والعالم المحسوس كما هو عند الأشعرية والماتريدية، حتى يقال: لعل الرؤية عنده مثل الرؤية عندهم، حيث إن الطبري يتسق مع موقفه في مسألة كلام الله، فلا يوجد عنده ذلك التقسيم الذي اضطرت إليه الأشعرية والماتريدية من تقسيم القرآن إلى لفظي ونفسي، والنفسي ليس حرفًا ولا صوتًا وهو غير المخلوق، أما الذي من حرف وصوت فهو مخلوق.

يقول الطبري: «**كلام الله غير مخلوق، كيف كُتب، وحيث تُلي، وفي أي موضع قرئ، في السماء وجد، وفي الأرض حيث حفظ، وفي اللوح المحفوظ كان مكتوبًا**»[2]، ويتابع أحمدَ بن حنبل، الذي يقول في وصفه «لم يكن لنا فيه إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمنع، وهو الإمام المتبع»[3]، فيردد أن «اللفظية جهمية»[4]، فـ«من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهميّ»[5]، مما حمي له أنفُ أحد الكتاب المنتصرين لـ«السادة الأشاعرة»[6]، فقال: «**ما قاله الطبري هو نفس كلام الحنابلة المجسمة**، وكلامه غريب جدًا»[7]، وقال: «**لم أجد في أي موضع من تفسيره كلامًا يشبه كلامه هذا**»[8]، وهذا تقصير في أحسن الأحوال، حيث قال الطبري في تفسيره بأن آيات القرآن جميعها

(١) التبصير في معالم الدين، محمد بن جرير الطبري، ص١٤٧، باختصار.

(٢) صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، حققه: بدر بن يوسف المعتوق، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ص٢٤.

(٣) صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، ص٣٨. ولعل الصواب «وفيه الكفاية والمَقنَع» كما في بعض النسخ.

(٤) صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، ص٣٧.

(٥) صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، ص٣٧.

(٦) آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها؛ مقارنًا بآراء غيره من العلماء، حسام بن حسن صرصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤-١٤٢٤هـ ص٤.

(٧) آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها؛ مقارنًا بآراء غيره من العلماء، حسام بن حسن صرصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤-١٤٢٤هـ ص٤٧١.

(٨) آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها؛ مقارنًا بآراء غيره من العلماء، حسام بن حسن صرصور، ص٤٧١.

كلام الله، وأنه صفة من صفاته[1]، وبيّن أن «ذلك كله كلام الله جل ثناؤه ... حمِد نفسه وأثنى عليها بما هو له أهل، ثم علّم عباده، وفرض عليهم تلاوته»[2]، وهذا يتفق تمامًا مع جعله القرآن المتلو غير مخلوق.

وليس في كلامه في التفسير ولا غيره من كتبه أدنى إشارة للتفريق الذي سار عليه الأشعرية والماتريدية من تقسيم القرآن إلى لفظي ونفسي، وأن النفسي ليس فيه آيات ولا أحرف ولا صوت وأنه هو غير المخلوق، أما اللفظي فمخلوق، فهو الذي تخالفه نصوص الطبري في التفسير وغيره.

ولقد عاب أهل الحديث كذلك ذلك التعطيل للعقل الذي قال به الأشعري حين نفى قدرة العقل على التحسين والتقبيح؛ يقول أبو نصر السجزي: «الأشعري يزعم أن العقل لا يقتضي حَسَنًا ولا قبيحًا، وهذا لعمري مخالفةُ العقل عيانًا»[3]، فإن «العقل آلة للتمييز»[4]، وهذا التعطيل لإدراك العقل للحسن والقبيح لو اتسق معه الأشعري لسد على نفسه صحة إرسال الرسل، وذلك أن القول بـ«صحة إرسال الرسل مبني على الثقة بالمعجز، ووجه الثقة أن الله لا يقيم الإعجاز دلالة إلا على يدي صادق غير كاذب عليه... فلم يبعد تجويز تأييد الكذب بمعجز»[5].

فإثبات الكمال كالصدق ونفي النقص عن الله كالكذب بالعقل صورة أخرى لمسألة التحسين والتقبيح العقلي، فمن نفى التحسين والتقبيح عن العقل سيصطدم بما يؤدي إليه النفي من تعطيل إثبات الكمال، ونفي النقص عن الله، وقد قال الإيجي تعليقًا على القول بأن «النقص على الله محال»: «اعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في

---

(١) تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ج٢، ص٤٠٣.

(٢) تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، محمد بن جرير الطبري، ج١، ص١٣٩.

(٣) رسالة السِّجزي إلى أهل زَبِيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، ص٩٥.

(٤) رسالة السِّجزي إلى أهل زَبِيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، ص٨٥.

(٥) الفنون، ابن عقيل، دار المشرق-بيروت، ١٩٧٠م، تحقيق: جورج المقدسي، ج١، ص١٧٩.

الفعل وبين القبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه، وإنما تختلف العبارة»[1].

ويظهر أن أبا الحسن الأشعري نفسه لم يتنبّه لهذا ففرق بينهما، حتى قال: «**ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان**، وإنما نقول إنه لا يفعل ذلك: لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، **وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره**»[2]، فلازم مقالته أنْ لا ينفي جواز الكذب عليه، كونه لا يقبح منه أو لأن العقل لا يدرك الحسن والقبيح، ولذا فلا وجه لقوله-لو اتسق مع أصله بنفي التحسين والتقبيح-بأن هذا لا يجوز عليه، وقد تابعه على هذا الأصل العديد من المتأخرين، وسجلوا تفريقهم بين الأمرين في أصول الفقه، ومن هذا ما قاله الفتوحي: «الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته أو **صفة كمال ونقص عقلي.... والعقل لا يحسّن ولا يقبّح**»[3]، فجمعوا بين الإثبات والنفي في مسألة واحدة، والاختلاف بينهما اختلاف عبارة لا اختلاف معنى.

ومع هذا فقد كانت دعاية أنصار الأشعري تزعم اتفاق العلماء على مقالاته، ومن هذا ما قاله عبد القاهر البغدادي: «شيخ النظر والتحقيق وإمام الآفاق في الجدل **أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري** وقد ملأ الدنيا كتبه وما رزق أحد من المتكلمين من التبع ما قد رزق **لأن جميع أهل الحديث** وكل من لم يتمعزل من أهل الرأي **على مذهبه**»[4]، وهذه دعوى مفضوحة، فأهل الحديث هو نفسه الذي سمى أئمتهم، فعدد منهم **أحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه، ومحمد بن إسماعيل البخاري، وعثمان بن سعيد الدارمي**[5]، فهؤلاء مناقضون حدَّ الصدام لما اختص به الأشعري من مقالات، وقد سبق عرض شيء من أقوالهم، إلا أن البغدادي يستكثر الموافقين في غمرة تعصبه، وهو الذي قال فيه الرازي:

---

(١) المواقف، الإيجي، ص٢٩٦.

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص١١٧.

(٣) مختصر التحرير في أصول الفقه، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تحقيق: مبارك بن راشد الحثلان، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ص٥٣.

(٤) كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإسطنبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م، ص٣٠٩، ٣١٠، باختصار.

(٥) كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص٣١٣، ٣١٤.

«**هذا الأستاذ** كان شديد التعصب على المخالفين، **ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصحيح**»[1]، ويقال: **ولا يكاد يفعل ذلك مع من يجعلهم من موافقيه.**

وقد كان المخالفون للأشعري الذامّون لطريقه كثيرين، حتى عقدَ يوسف بن عبد الهادي المشهور بابن المبرّد فصلًا قال فيه: «**ونحن نذكر جماعة ممن ورد عنهم مجانبة الأشاعرة ومجانبة الأشعري وأصحابه من زمنه إلى اليوم على طريق الاختصار**»[2]، فذكر أكثر من أربعمائة شخص، إلى أن قال: «وقد رأينا من أصحابنا ورفقائنا، **ومن اشتغل معنا أكثر من ألف واحد على مجانبتهم، ومصارمتهم، والوقوع فيهم، وما تركنا ممن تقدم أكثر ممن ذكرنا**»[3]، على أن هوس الاستكثار بالأسماء دفع بعضهم إلى أن ينسب ابن المبرد نفسه قائل هذا الكلام إلى معتقد الأشعري، ويحكي هو عن هذا فيقول: «كنتُ مرة عند رجل من أكابر الحنفية فدخل رجل آخر من الحنفية، فمدحني وقال: الشيخ رجل مليح أشعريّ الاعتقاد، أو قال أشعري، فقال له ذلك الرجل: لأي شيء قلت أشعري؟ فقال: **لأن الاعتقاد الصحيح إنما ينسب إلى الأشعري!**

فالله الله، فوالله قد كذب عليّ وأنا بريء من قوله، لا أكون عليه إلا أن يزول عقلي، أو يذهب ديني فالله الله في التمسك بالكتاب والسنة»[4]، فهذا يظهر شيئًا من طريقة النسبة إلى الأشعري، بأن يعتقد فيه من ينسبه إليه بأنه صحيح المعتقد، فينسبه إلى الأشعرية لأنه يعتقد أيضًا بأن معتقدهم صحيح، دون أي تصريح من الأول بالانتساب إلى الأشعري، أو ما يثبت أنه على طريقته.

ومع ظهور وجود مخالفين لطريقة الأشعري بحيث لا يمكن نفيهم إلا لمكابر يدعي الإجماع على طريقته، صارت الدعاية للمذهب الأشعري تأخذ طابع التحاكم إلى الكثرة،

---

(١) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، ص٣٩.

(٢) جمع الجيوش والدساكر على ابن عساكر، يوسف بن عبد الهادي (ابن المبرد)، تحقيق ودراسة: محمد فوزي حسن سعد، إشراف: علي بن محمد بن ناصر فقيهي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (رسالة ماجستير)، العام الدراسي: ١٤١٧هـ-١٤١٨، ص١٩٦.

(٣) جمع الجيوش والدساكر على ابن عساكر، يوسف بن عبد الهادي (ابن المبرد)، ص٢٨٠.

(٤) كشف الغطا عن محض الخطا، يوسف بن عبد الهادي، مخطوط تصوير: محمد ربه دحروج، مرفوع على شبكة (الألوكة)، ق٢٤، ٢٥.

فهناك كثيرون انتسبوا إلى المذهب الأشعري، ومن القول بأنهم كثير إلى دعوى الأكثر، كان يجري الحديث على أنهم هم «السواد الأعظم»[1] للمسلمين، فـ«المالكية والشافعية كافة، وثلث الحنفية، وقسم من الحنابلة هم على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري من عهد الباقلاني، والثلثان من الحنفية هم على مذهب الإمام أبي منصور الماتريدي في المعتقد»[2]، فيقال: أئمة المذاهب الأربعة قبل الأشعري والماتريدي، وأما من تأثر من الحنابلة بالعديد من مقالات المثاليين كابن عقيل وابن الجوزي فذا لا يسوّغ هذه النسبة إلى الأشعرية، إذ يصرح الاثنان بمخالفة الأشعري في مسائل من صميم مذهبه كمذهبه في الكلام النفسي، فابن عقيل له رسالة بعنوان: (الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال)، أما ابن الجوزي فيقول: «نشأ علي بن إسماعيل الأشعري، فقال مرة بقول المعتزلة، ثم عنَّ له فادعى أن الكلام صفة قائمة بالنفس! **فأوجبت دعواه هذه أن ما عندنا مخلوق، وزادت فخبطت العقائد، فما زال أهل البدع يجوبون في تيارها إلى اليوم**»[3]، فأين ذا من الانتساب إلى الأشعرية؟

وعلى تجاوز طول النقاش في هذا، يقال: كان بعض المنتصرين للأشعري يجيب من يقول له: لِم تنتسبون إلى الأشعري دون إمام من الأربعة؟ بقوله: «من ذا الذي حصر المذاهب بالعدد الذي حصرتم؟ ومن يصحح لكم من قولكم ما ذكرتم؟ بل المذاهب أكثرها لا ينحصر بهذا العدد الذي عددتم، ولو كانت منحصرة به لم يحصل لكم بذلك الذي قصدتم، وكأنكم لم تسمعوا بمذهب الليث بن سعد المصري، وعثمان بن سليمان البتي البصري، وإسحق بن راهويه الخرساني، وداود بن علي الأصفهاني، من علماء الإسلام الذين اختلفوا في الفتاوى والأحكام»[4].

---

(١) عقيدة الإمام الأشعري مذهب السواد الأعظم من المسلمين في الأصول، مصطفى العطّاس، دار الأصول، الجمهورية اليمنية-حضرموت، ص٥٨.

(٢) عقيدة الإمام الأشعري مذهب السواد الأعظم من المسلمين في الأصول، مصطفى العطّاس، ص٥٩، ينقله عن الكوثري.

(٣) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص٢٥٥.

(٤) عقيدة الإمام الأشعري مذهب السواد الأعظم من المسلمين في الأصول، مصطفى العطّاس، ص٦٢، ينقله عن القشيري.

فمتى ما استكثروا قالوا بانتساب العديد من مقلدة المذاهب المشهورة لهم، ومتى قيل لهم: ما لهم لم ينحصروا بالأئمة الأربعة نسبة وانتسابًا؟ قالوا: المذاهب كثيرة ليست محصورة في الأربعة، وعلى أي حال، فمهما ادعوا من كثرة فهي دعاية تحتكم إلى سلطة لا سلطان من بيِّنةٍ عليها، حتى على قول الأشعري الذي لا يرى ضرورة صحة قول الكثير ولا الأكثرية، فيقول: «**لا يكون إجماعًا وقد بقي منهم واحد مخالف**، وإن الشاذ هو الذي يخالف الإجماع، **فأما إذا كان مخالفًا للأكثرين من أقران عصره فذا لا يعتبر شاذًا**»[1].

لقد كان أئمة أهل الحديث سدًا منيعًا أمام مثل هذه الدعاوى التي استعملتها العديد من الفرق كدعاية لاكتساب شرعيتها بين المسلمين، فقد كان ادعاء الإجماع على مقالاتهم كثيرًا، كما زعم البغدادي إجماع أهل الحديث على مقالات الأشعري، كذلك كان بشر المريسي الجهمي من قبله يزعم، ولذا قال أحمد بن حنبل في مثل هذا: «ما يدّعي فيه الرجل الإجماع، هذا الكذب، من ادعى الإجماع فهو كذب، لعل الناس قد اختلفوا، **هذه دعوى بشر المريسي** والأصمّ، ولكن يقول: لا يعلم، الناس يختلفون، أو لم يبلغه ذلك»[2].

«وليس مراده بهذا استبعاد وقوع الإجماع»[3]، بل الاحتجاج بالإجماع من أصول أحمد بن حنبل[4]، ولقد «نص أحمد على هذا في رواية عبد الله وأبي الحارث في الصحابة إذا اختلفوا لم يخرج عن أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من

(١) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص١٩٥.

(٢) مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله بن أحمد، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ص٤٣٨، ٤٣٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص٥٧٦.

(٤) المسوّدة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية: مجد الدين ابو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وابنه شهاب الدين ابو المحاسن عبد الحليم، وابنه تقي الدين أحمد عبد الحليم، جمعها: شهاب الدين ابو العباس الحنبلي الحراني الدمشقي، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ص٣١٥.

أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي لأحدٍ أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا»[1]، فعنده «إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث»[2].

ولكنّ «الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بعد عصر التابعين، أو بعد القرون الثلاثة، مع أن صغار التابعين أدركوا القرن الثالث، وكلامه في إجماع كل عصر إنما هو في التابعين»[3].

وقد كان المريسي والأصم وأمثالهما يدّعون الإجماع ولا يعرفون إلا قولين، ونحوهما ولا يعرفون أقوال الصحابة والتابعين[4]، فالذي أراده أحمد «أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار، قالوا: هذا خلاف الإجماع، **فيدَّعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء، واجترائهم على رد السنن والآثار**»[5].

وكثيرة هي الإجماعات التي ادعاها أهل الكلام، إنما كانت بحسب ما ظنوه من لوازم، لا بنقل عن السلف في هذا، «فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام، فيحكون الإجماع على ما يظنونه من لوازم الإسلام.

كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لها، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين أو ثلاثة، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل عن أحد من الصحابة والتابعين، ولا عن أحد من

(١) المسوَّدة في أصول الفقه، ص٣١٥.
(٢) روضة الناظر، ابن قدامة، ص١٨٠.
(٣) المسوَّدة في أصول الفقه، ص٣١٦.
(٤) المسوَّدة في أصول الفقه، ص٣١٦.
(٥) بيان الدليل على بطلان التحليل، أحمد بن تيمية، حققه: حمدي عبد المجيد السَّلَفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ص٤٢١، باختصار.

أئمة المسلمين، بل ولا عن العلماء المشهورين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، ولا فيها آية من كتاب الله، ولا حديث عن رسول الله ﷺ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين»[1].

و«كُتب أهل الكلام مشحونة بذلك، يحكون إجماعًا ونزاعًا ولا يعرفون ما قال السلف البتة، بل قد يكون قول السلف خارجًا عن قولهم، كما تجد ذلك في مسائل أقوال الله وأفعاله وصفاته، مثل مسألة القرآن، والرؤية والقدر، وغير ذلك.

وهم إذا ذكروا إجماع المسلمين لم يكن لهم علم بهذا الإجماع، فإنه لو أمكن العلم بإجماع المسلمين لم يكن هؤلاء من أهل العلم به، لعدم علمهم بأقوال السلف، فكيف إذا كان المسلمون يتعذر القطع بإجماعهم في مسائل النزاع، بخلاف السلف فإنه يمكن العلم بإجماعهم كثيرًا.

وإذا ذكروا نزاع المتأخرين لم يكن ذلك بمجرد ذلك أن يجعل هذه من مسائل الاجتهاد التي يكون كل قول من تلك الأقوال سائغًا لم يخالف إجماعًا، لأن كثيرًا من أصول المتأخرين محدَث مبتدَع في الإسلام، مسبوق بإجماع السلف على خلافه، **والنزاع الحادث بعد إجماع السلف خطأ قطعًا، كخلاف الخوارج والرافضة والقدرية والمرجئة**، ممن اشتهرت لهم أقوال خالفوا فيها النصوص المستفيضة، المعلومة وإجماع الصحابة»[2].

وهنا يظهر خطأ القول السابق بأن «معنى أنّ طائفة من الناس حققت القول أو العمل في باب معيّن-دون غيره-تكون هي الفرقة الناجية دون ما عداها غلطٌ ظاهر سواء أكانت هذه الفرقة هي أهل السنة والجماعة، أو أهل الحديث، أو المعتزلة، أو الأشاعرة، أو الشيعة أو غيرهم»[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٩٦.

(٢) مجموع الفتاوى، ج١٣، ص٢٥، ٢٦.

(٣) ما بعد السلفية؛ قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم، عمرو بسيوني، ص٥٩، ٦٠ بتصرف يسير.

وذلك أن الفِرَق على اختلافها تحتاج أن لا تكون على أصل مخالفٍ لإجماع قبلهم من الصحابة والتابعين، وقد اعتنى أهل الحديث بما كان عليه الأولون من أخبار وآثار، بتنقيحها ومعرفة الصحيح منها من باطله، وحرصوا على نقلها على وجهها والتفقه في معانيها، فـ«مذاهب أهل الحديث وما عندهم من الروايات الصادقة التي لا ريب فيها، عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، فإن هؤلاء جعلوا الرسول الذي بعثه الله إلى الخلق هو إمامهم المعصوم، عنه يأخذون دينهم، فالحلال ما أحله والحرام ما حرّمه، والدين ما شرعه، وكل قول يخالف قوله فهو مردود عندهم، وإن كان الذي قاله من خيار المسلمين، وأعلمهم، وهو مأجور في اجتهاده، لكنهم لا يعارضون قول الله وقول رسوله بشيء أصلًا، لا نقل نُقل عن غيره، ولا رأي رآه غيره.

ومن سواه من أهل العلم فإنما هم وسائط في التبليغ عنه، إما للفظ حديث، وإما لمعناه، فقوم بلغوا ما سمعوا من قرآن وحديث، وقوم تفقهوا في ذلك وعرفوا معناه، وما تنازعوا فيه ردوه إلى الله والرسول، فلهذا **لا يجتمع قط أهل الحديث على خلاف قوله في كلمة واحدة، والحق لا يخرج عنهم قط**، وكل ما أجمعوا عليه فهو مما جاء به الرسول، وكل من خالفهم من خارجي ورافضي ومعتزلي وجهمي وغيرهم من أهل البدع فإنما يخالف الرسول ﷺ بل من خالف مذاهبهم في الشرائع العملية كان مخالفًا للسنة الثابتة»[(١)].

ولا يعني هذا أن غير أهل الحديث لا يوجد عندهم شيء من الحق، وإنما «كل من سوى السنة والحديث من الفِرَق **لا ينفرد عن أئمة الحديث بقول صحيح**»[(٢)]، فلا شيء من الحق مع المعتزلة مثلًا مما فات أهل الحديث، وما انفردت به المعتزلة عن إجماع أهل الحديث فيما يرويه أهل الحديث بأسانيدهم عن النبي ﷺ وصحابته والتابعين لهم، فهو خطأ على الشريعة كقول المعتزلة بخلق القرآن.

---

(١) منهاج السنة النبوية، ج٥، ص١٦٦.

(٢) منهاج السنة النبوية، ج٥، ص١٦٦، باختصار يسير.

فعلامَ إذًا ذلك التوسع في القول السابق، بجعل خلاف المعتزلة مع أهل الحديث معتدًا به في خلاف ما أجمع عليه أهل الحديث من مقالات، وما هذا إلا مساواة للقول القديم في الدين، الذي كان عليه الصحابة والتابعون، مع قول محدَث نشأ لاحقًا ونُسِب إلى الدين زورًا، وادعاءً.

ولا تسلِّم الفِرق من غير أهل الحديث بأن لها قولًا اختصت به محدَث في الدين، بل تزعم أن لها سلفًا فيه، فقام أهل الحديث بالنقد لهم والتمحيص لدعواهم، وذلك بتزييف تلك الادعاءات وفق منهج موضوعي عُرف بعلم المصطلح/ علم الحديث، يعرف الصحيح من الضعيف من الآثار والأسانيد، وصحة المقالات، من عدمها، ومن ذلك ردهم على دعاوى الجهمية، وما ركبّوه من أسانيد لنصرة مقالاتهم، ولذا تتبعوا تلك الأسانيد، وتلك المتون بالنقد والتمحيص، «فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له، وكثرة مواظبتهم على حفظه، لَدرس منارُ الإسلام، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الحديث، وقلب الأسانيد، فإن الأخبار إذا تعرّت عن وجود الأسانيد كانت بُترًا»[1].

ومن هذا ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي، في رده على زعم بشر المريسي موافقة ابن عباس للجهمية في زعمهم وجود ما لا يقبل الحس، فقال: «ادعى المعارِض أن الله لا يدرَك بشيء من الحواس الخمس، وهي في دعواه: اللمس، والشم، والذوق والبصر بالعين، والسمع، **واحتج لدعواه بحديث مفتعل مكذوب على ابن عباس، معه شواهد ودلائل كثيرة أنه مكذوب مفتعل**»[2].

كانت قواعد أهل الحديث وأحكامهم تمنع تلك الدعاوى التي تنسب البدع المحدثة إلى الدين، كقول القاضي عبد الجبار عن مذهب المعتزلة: «هذا المذهب هو الذي أنزل الله تعالى به الكتاب، وأرسل به الرسل، وجاء به جبريل إلى النبي عليه

(١) معرفة علوم الحديث، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، شرح وتحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١١٥.

(٢) رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، ص١٣.

السلام»[1]، على أن الزعم بوجود إسناد للمعتزلة إلى النبي ﷺ هو عند النقد «لا أساس له من الصحة»[2].

لقد كانت الفِرق حريصة على نسبة مقالاتها إلى النبي ﷺ، وليست مقالاتها النظرية فقط، بل حتى سلوكها العملي الذي تتميز به دون غيرها من الفرق، ومن ذلك لبس الخرقة الصوفية التي حاول أصحابها نسبة ذلك إلى النبي ﷺ، فانبرى لهم النقاد ليقولوا: «ليس في شيء من طرقها ما يثبت، ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي ﷺ ألبس الخرقة على الصورة المتعارف عليها بين الصوفية لأحد من أصحابه»[3].

ولم يسعف المتصوّفة تلك الصور البلاغية التي يتحدثون بها في محاولة لتجاوز علماء الحديث، وبالتالي يقولون ما يقولونه وينسبون ما يريدون نسبته بحجة أن علماء الحديث «مساكين أخذوا ميتًا عن ميت، وأخذت علمًا من الحي الذي لا يموت»[4]، فقائل هذه العبارة لا بينة معه على علم سوى الدعوى، ثم يقال: إن قائلها نفسه قد مات، فمن أين أخذوا علمهم عنه، وكيف وَصلهم علمٌ عن الحي الذي لا يموت؟

إن علم الحديث الذي كان نشاطُه باكرًا بتمحيص الروايات والآثار، كان مفقودًا عند فرق متنوعة، وعلى سبيل المثال فإن الشيعة الإمامية التي حرص كُتّابها على إظهار أصالتهم وسبقهم إلى كثير من العلوم والمعارف، إلا أنهم لم يقدروا على أكثر من القول بأن «أقدم مؤلّف إماميّ وصل إلينا في هذا العلم هو كتاب **(الدراية) للشهيد الثاني المتوفى سنة ٩٦٦هـ**»[5].

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢١٣.

(٢) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، ص١٣٣.

(٣) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد عبد الرحمن السخاوي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص٥٢٧.

(٤) أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، الناشر: المدى، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص٩٣.

(٥) أصول الحديث، عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص٢٥.

وحتى هذا الأقدم المزعوم في أواخر القرن العاشر هجريًّا، وقالوا بأنه: «من أفضل المؤلفات، **وأقدمها في هذا الموضوع**»[1]، مع أنه متأخر جدًا عن كتب أهل الحديث، وفرحوا بأنه «**أول تأليف جمع مواضيع الدراية في موضع واحد**»[2]، ويعنون من طائفة الإمامية، إلا أنه مخيّب لآمالهم عند النقد.

فالكتاب-وهو صغير لا يتجاوز تسعين صفحة-كان مثالًا على السطو على ما كتبه أهل السنة في علم الحديث، وكاتبه لم يكن مجيدًا في تعمية مصادره رغم حرصه على هذا، ولا انتقاء الأمثلة بما يوافق طائفته، فمن تلك الأصول التي أخذ عنها كتاب ابن الصلاح في علوم الحديث، المتوفى سنة ٦٤٣هـ، وهو من الكتب المتأخرة في علم الحديث.

ومن بداياته بدأ بهذا، ففيه عن التواتر: «**قليل في الأحاديث خاصة، وإن تواتر مدلولها، حتى قيل: (من سئل عن إبراز مثال ذلك أعياه طلبه)**»[3]، وهو في الواقع ينقل عن ابن الصلاح رأيه الذي لم يوافقه عليه غيره، ويغيّر فيه بعض بالعبارات؛ قال ابن الصلاح: «ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه **الخاص المشعر بمعناه الخاص**...**ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروى من الحديث أعياه طلبه**»[4]، وليس رأيه هذا مسلّمًا، ولذا تعقّبه غيره[5].

وفي كتاب (البداية): «**وحديث (إنما الأعمال بالنيات) ليس منه، وإن نقله عدد التواتر وأكثر، لأن ذلك طرأ في وسط إسناده**»[6]، مأخوذ عن ابن الصلاح: «وحديث

---

(١) البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ضبط نصه: محمد رضا الحسيني الجلالي، انتشارات محلاتي، قم-إيران، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ، ص٥.

(٢) من التعريف بكتاب: البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ص٨.

(٣) البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ص٢٠.

(٤) علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٥) نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ص٤٧، ٤٨.

(٦) البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ص٢٠.

(إنما الأعمال بالنيات) ليس من ذلك السبيل، وإن نقله عدد التواتر وزيادة، لأن ذلك طرأ عليه في وسط إسناده»[1].

وفي (البداية): «**نعم، حديث (من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)، نقله من الصحابة الجم الغفير**»[2]، مأخوذ عن ابن الصلاح: «نعم حديث (من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار)، نراه مثالًا لذلك، **فإنه نقله من الصحابة رضوان الله عليهم العدد الجم**»[3].

وفي (البداية): «**وحديث (إنما الأعمال بالنيات) من هذا الباب فإنه غريب في طرفه الأول، مشهور في الآخر**»[4]، مأخوذ من قول ابن الصلاح: «**إسناده متصف بالغرابة في الطرف الأول، متصف بالشهرة في الطرف الآخر، كحديث (إنما الأعمال بالنيات)**»[5].

وهكذا الحال في الكتاب، بتغيير عبارات، أو تقديم وتأخير، ولم يفطن الكاتب- لكونه لم يستنبط هذه القواعد بنفسه، ولا الأمثلة عليها-أنه ينقل ما يخالف مذهبه، فقد قال ابن الصلاح عن حديث (إنما الأعمال بالنيات): «**ما ينفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث: (إنما الأعمال بالنيات)، فإنه حديث فرد تفرد به عمر رضي الله عنه** عن رسول الله ﷺ، ثم تفرد به عن عمر علقمة بن وقاص، ثم عن علقمة محمد بن إبراهيم، ثم عنه يحيى بن سعيد على ما هو الصحيح عند أهل الحديث»[6].

فهذا الحديث الذي افتتح البخاري به صحيحه[7] كان حاضرًا في ذهنِ علماء الحديث، ولذا ذكره ابن الصلاح في أمثلته، أما صاحب (البداية في علم الدراية)، فلم يدرِ أن هذا الحديث هو الذي قال عنه من سبقه من الشيعة الإمامية كجعفر بن الحسن

(١) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص٢٦٨.
(٢) البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ص٢١.
(٣) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص٢٦٩.
(٤) البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ص٢٩.
(٥) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص٢٧١.
(٦) علوم الحديث، ابن الصلاح، ص٧٧.
(٧) صحيح البخاري، حديث رقم: ١، ص٧.

الحلي الذي توفي سنة ٦٧٦هـ: «أما الاستدلال بقوله: **إنما الأعمال بالنيات**، فجوابه المطالبة بتصحيح الرواية، فإنا لم نقف عليها إلا مرسلة، أو مسندة **إلى مخالف في العقيدة**»[١].

فلا يقدرون على إقامة سندٍ لهذا الحديث، وهو «أحد الأحاديث التي يدور الدين عليها»[٢]، دون العودة إلى أئمة أهل الحديث والسنة، ومن هذا وأمثاله قال البخاري: «حرم الله أهل الأهواء كلهم، أن يجدوا عند أشياعهم، أو بأسانيدهم، حكمًا من أحكام الرسول ﷺ، أو فرضًا أو سنةً من سنن المرسلين، إلا ما يعتلّون بأهل الحديث إذا بدا لهم، فمن رد بعض السنن مما نقله أهل العلم، فيلزمه أن يرد باقي السنن، حتى يتخلى عن السنن والكتاب، وأمر الإسلام أجمع»[٣].

والمقصود هو بيان تفرّد أهل الحديث بما قاموا به، حيث كانوا سدًا في مواجهة ما تنسبه الفرق المتنوعة زورًا إلى النبي ﷺ، أو إلى أحد صحابته، سواءً بمقالاتهم، أو بما رووه من آثار، أو بما ردوا به على أهل الأهواء، وبهذا حفظوا النصوص من التلاعب بها، وإدخال ما هو أجنبي عنها بها، ومن ذلك أطروحات المثالية، التي نشطت فترة الترجمة بشكل كبير، مع ما لاقته من أرضية خصبة في أطروحات جهم بن صفوان وأتباعه.

ولم تقتصر طريقة أهل الحديث في الصدام مع المثالية في جانب العقائد وثبوت الروايات، بل شملت حتى طريقة الفقه مما يمنع أدنى مثالية في التعامل مع الأحكام، فوجود النبي ﷺ وبيانه للناس أحكام دينهم، كان موضوعيًا ثابتًا في الواقع، فينبغي الانطلاق من معرفة ما ثبت عنه بالنقل عن الحس (كسماع الحديث عمن سمعه) باستفراغ أقصى الوسع، قبل إعمال الآراء مع إمكان معرفة المنقول عنه، ومن هنا اختلف مسلكهم عن مسلك أهل الرأي.

---

(١) الرسائل التسع، جعفر بن الحسن الحلّي، تحقيق: رضا الأستاذي، مكتبة المرعشي، قم-إيران، الطبعة الأولى، ص٧٥.

(٢) جامع العلوم والحِكَم، عبد الرحمن بن شهاب الدين (ابن رجب)، تعليق وتحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص٣١.

(٣) خلق أفعال العباد، البخاري، ص٦٠.

وهنا تطل المسألة الأساسية في الفلسفة (الواقع الموضوعي/ الوعي) مرة أخرى، بصيغة مختلفة فحسب في خلاف أهل الحديث مع أهل الرأي في الجواب عن السؤال القائل: «هل يجوز **الحكم بالقياس** قبل الطلب التام للنصوص؟

هذه المسألة لها ثلاث صور:

إحداها: الحكم به قبل طلبه من النصوص المعروفة وهذا لا يجوز بلا تردد.

الثانية: **الحكم به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود لو طلبها**، فهذه طريقة الحنفية تقتضي جوازه، **ومذهب الشافعي وأحمد وفقهاء الحديث أنه لا يجوز**، ولهذا جعلوا القياس بمنزلة التيمم، وهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء فكذا النص، وهو معنى قول أحمد: ما يصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟ **وهذه المسألة هي الأم في الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي**، لكن يتفاوت أهل الحديث في طلب النصوص وطلب الحكم منها.

الثالثة: إذا أيسَ من الظفر بنصٍّ بحيث يغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز بلا تردد»[1].

فأهل الحديث يخالفون أهل الرأي في إعمالهم قياسهم مع إمكان طلب الخبر والعثور على الحكم الثابت عن النبي ﷺ، لا يقدّمون الآراء هنا على الواقعة نفسها، فالوعي تابع للواقع، وبالتالي فطلب صحيح الخبر أولى من إعمال القياس على غيره، فقد لا يسلم القياس، ويكون هذا الفرع الذي قيس عليه غيرُه له حكم آخر مختلف ونحو هذا مما فاته طلبه، فيسعى لطرد قياسه إلى أن يقع في مصادمة ما غاب عنه من نصوص.

«ولهذا يُروى عن أبي حنيفة أنه قال: (لا تأخذوا بمقاييس زُفَر فإنكم إن أخذتم بمقاييسه حرمتم الحلال وحللتم الحرام) فإن زُفَر كان كثير الطرد لما يظنه من القياس مع قلة علمه بالنصوص.

---

(١) المسوّدة في أصول الفقه، ص٣٧٠، باختصار يسير.

وكان أبو يوسف نظره بالعكس، كان أعلم بالحديث منه ولهذا توجد المسائل التي يخالف فيها زفر أصحابه عامتها قياسية، ولا يكون إلا قياسًا ضعيفًا عند التأمل، وتوجد المسائل التي يخالف فيها أبو يوسف أبا حنيفة واتبعه محمد عليها، عامتها اتبع فيها النصوص والأقيسة الصحيحة لأن أبا يوسف رحل بعد موت أبي حنيفة إلى الحجاز واستفاد من علم السنن التي كانت عندهم ما لم تكن مشهورة بالكوفة وكان يقول: (لو رأى صاحبي ما رأيتُ لرجع كما رجعت) لعلمه بأن صاحبه ما كان يقصد إلا اتباع الشريعة، لكن قد يكون عند غيره من علم السنن ما لم يبلغه.

وهذا أيضا حال كثير من الفقهاء بعضهم مع بعض فيما وافقوا عليه من قياس لم تثبت صحته بالأدلة المعتمدة، فإن الموافقة فيه توجب طرده، ثم أهل النصوص قد ينقضونه والذين لا يعلمون النصوص يطردونه»[1].

إن هذا المسلك فتَح المجال للمثالية الجهمية لتبسط نفوذها بين أهل الرأي، وتنتسب إليهم، حتى إن «الدعاة إليها كانوا من أتباع أبي حنيفة كبشر المريسي وابن أبي دؤاد، ونسبوا تلك المقالة إلى أبي حنيفة، وساعدهم حفيده إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة، واستحوذوا على الدولة فسعت في تنفيذ تلك المقالة بكل قواها في جميع البلدان، فكان علماء السنة يكلَّفون بأن يقولوا: إن القرآن مخلوق، فمن أجاب مظهرًا الرضا والاعتقاد صار له منزلة وجاهٌ في الدولة وأنعم عليه بالعطاء وولاية القضاء وغير ذلك، ومَن أبى حُرم عطاءه وعزل عن القضاء أو الولاية ومنع من نشر العلم، وكثير منهم سجنوا ومنهم من جلد، ومنهم من قتل، وأسرف الدعاة في ذلك حتى كان القضاة لا يجيزون شهادة شاهد حتى يقول: إن القرآن مخلوق، فإن أبى ردوا شهادته، ومن أجاب مكرهًا ربما سجنوه وربما أطلقوه مسخوطًا عليه»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٤، ص٤٧.

(٢) التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل، عبد الرحمن المعلّمي، ج١، ص١٩٩.

صراع ابن تيمية مع المثالية

انتصر ابن تيمية لأهل الحديث، وحاجج عن مقالات أئمتهم، وليس أهل الحديث مجردَ فئة يسمعون الحديث ويدوّنونه، بل كانوا يحتكمون إليه، ويتفقهون في معانيه، ويعبِّرون عنه في مقالاتهم ورُدودهم على الفرق المخالفة لما في الأحاديث ومعانيها، ويذمون كل محدَث في الدين، ويطالبون بإسناد كل مقالة تُنسب إلى النبي ﷺ وصحابته. يقول ابن تيمية: «ولا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه، **أو كتابته وروايته،** بل نعني بهم: كل من كان **أحق بحفظه، ومعرفته وفهمه ظاهرًا وباطنًا،** واتباعه ظاهرًا وباطنًا، وكذلك أهل القرآن»[1].

ولم ينكر أئمة أهل الحديث النظر والاستدلال، إنما أنكروا طريقة النظر والاستدلال عند أهل الكلام، فشنع عليهم خصومهم بأنهم يرفضون النظر العقلي، والواقع خلاف هذا؛ فـ«الله قد أمر بالنظر والاستدلال والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يُعرف عن أحد من سلف الأمة ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل **كلهم متفقون على ما جاءت به الشريعة من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك،** ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال، ولفظ الكلام، **فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن أنكار هذا مستلزمٌ لإنكار جنس النظر والاستدلال!**»[2].

فـ«أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما عَلم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يَدعي المعارضُ أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك ولله الحمد دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه العقل»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٤، ص٩٥.

(٢) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن حسان قائد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ، ص٨١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٩٤.

إن تلك الطريق المخالفة لمقررات أهل الكلام لا يقال هي غير عقلية كونها دلت عليها النصوص الشرعية، فالنصوص نفسها متضمنة لأدلة عقلية. يقول ابن تيمية: «دلالة السمع تتناول الأخبار، **وتتناول الإرشاد والتنبيه والبيان للدلائل العقلية**، وأن الناس كما يستفيدون من كلام المصَنِّفين والمعلمين الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق، فاستفادتهم ذلك من كلام الله أكمل وأفضل، **فتلك الأدلة عقلية باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نُبِّه عليها**، وهي **شرعية باعتبار أن الشرع دل عليها** وهَدى إليها، فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذٍ **شرعية عقلية**»[١]، «وكثيرٌ من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلّان إلا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات، والسمعيات، ويجعلون القسم الأول لا يُعلم بالكتاب والسنة، وهذا غلط منهم، **بل القرآن دل على الأدلة العقلية، وبيّنها ونبه عليها**»[٢].

وبهذا يظهر أن ابن تيمية لا يجعل النص الديني في قسم آخر مختلف عن الاستدلال العقلي، ولا يعطي النص الشرعي تلك الدلالة التي يكتسبها مفهوم المقدّس عند من يجعله في خانة مختلفة عن أي استدلال عقلي، بل ومعيقة للاستدلال العقلي الصحيح، فيضحي **«المقدس هو ما يملك هيبةً تمنع التفكير»**[٣]، إنما يتسق هذا مع من يرى أن «في الدين ينفي الإنسان عقله، لا يعرف شيئًا عن الإله عن طريق عقله الخاص»[٤]، كما انتشر في العديد من الأديان والمقالات مثل مقالة تفويض المعنى، وما نحا نحوها.

إن ابن تيمية الذي انطلق من مقالات أئمة أهل الحديث وطريقة استدلالهم المخالفة لما تقرر عند أهل الكلام، وردودهم على الفرق المتنوعة من الجهمية وما تفرع عنها، كان خبيرًا بمقالات تلك الفرق وخلافاتها فيما بينها، ويعلم خلاف تلك

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٦، ٣٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٩٩.

(٣) نقد الليبرالية، الطيب بو عزة، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م، ص١٦٥، والمؤلف ينقد هذا المفهوم ولا يقول به.

(٤) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٨٥.

الفرق أيضًا مع الفلاسفة المنتصرين لأرسطو[1]، وخلاف المنتصرين لأرسطو فيما بينهم[2]، إلا أن معرفته بالخلافات تلك لم تحجب عنه الالتفات إلى الأمر المهم على الصعيد الفلسفي، وهو أن المتكلمين الذين وافقوا المنتصرين لأرسطو في العديد من الأصول رغم خلافهم لهم في العديد من المباحث، مع أولئك المتفلسفة الذين وافقهم أولئك المتكلمون، كانوا يشتركون في الأصل الأساسي؛ لقد كان «**الجميع يشربون من عين واحدة**»[3]، تلك العين كانت هي المثالية، وبعبارة ابن تيمية: «**اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان**»[4].

لقد رصد ابن تيمية ذلك التأثير المثالي الكبير الذي انتشر بين الناس، حيث إن «شُبه الجهمية النفاة أثّرت في قلوب الناس، حتى صار الحق الذي جاء به الرسول **وهو المطابق للمعقول لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه**»[5]، لقد كانت الجهمية المثالية تتلاعب بالمصطلحات فحسب، كترديدهم لـ«التوحيد والواحد؛ فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم: **ما لا صفة له، ولا يُعلم منه شيء دون شيء، ولا يُرى**»[6]، «وهذا الذي سموه توحيدًا لم ينزل به كتاب، ولا بعث به رسول، ولا كان عليه أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل هو مخالف لصريح المعقول، مع مخالفته لصحيح المنقول»[7]، «وحقيقة قولهم: **جحود الصانع** وجحود ما أخبر به عن نفسه على لسان رسوله، بل وجميع الرسل»[8]، إن «منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالَم»[9].

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢٩٥.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص١٩٥.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٧٥.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٢٧.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٣٠٨، ٣٠٩.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٢٣، ٢٢٤.
(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٢٤٧.
(٨) مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، ج٣، ص١٢.
(٩) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٩٤.

«ويقولون: **لا تقوم به الأعراض ولا الحوادث**، فيتوهم من لم يعرف حقيقة قولهم أنهم ينزهون الله تعالى عن **النقائص والعيوب والآفات**»[1]، وحقيقة مقصدهم: «أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيانٍ أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلًا، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق، بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل ونحو ذلك»[2].

كان ابن تيمية يفضح الدعاية المثالية المتسترة بالاصطلاحات، حتى وإن كانت اصطلاحات شرعية، إلا أنهم فرّغوها من محتواها، ليحل محلّها مقالاتهم في المجرّدات المزعومة، ليثبتوا خرافة زعموا أنها إله[3]، كزعمهم أن الإله عقل، أو وعي، مع أن العقل «أمر يقوم بالعاقل، سواءً سمي عَرَضًا أو صفة، **ليس هو عينًا قائمة بنفسها**»[4]، كما كانت «تسميتهم للعقول بالملائكة باطل»[5]، لقد عمدوا إلى العديد من الألفاظ الواردة في الشريعة فجعلوا لها معانٍ خاصة باصطلاحاتهم وفلسفاتهم، «بمنزلة من أخذ عدوًّا للمسلمين ألبسه ثياب المسلمين»[6].

ويبيّن أن مقالات المثالية تتصادم مع مقالات أهل الحديث؛ مقالاتُ الانطلاق من غير المحسوس (كمقالة جهم بن صفوان)، من الأفكار المجردة، من المعقولات السابقة على الواقع الموضوعي، في صراع مع المقالات التي تنطلق من الشيء، من صفاته، من قابليته للحس، من أن حقيقته تشمل كل صفاته في الواقع الموضوعي.

ورغم محاولات التلفيق والتوسط بين مقالات أهل الحديث وخصومهم من الجهمية والفلاسفة المثاليين-كمقالات الأشعرية والماتريدية-إلا أنَّ تلك المحاولات

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، ج٥، ص١٦٦.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص١٢.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٠٦.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٧١.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص٣٨٦.
(٦) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٥٢.

لم تكن متماسكة ولا متسقة، بل كانت مضطرة في الختام إلى أن تنحاز إلى طرف منهما، كما في مسألة الرؤية، وكلام الله غير المخلوق، وسماع كلامه ونحو هذا كما سبق، ولذا سيردد ابن تيمية كلام من قال: «**ليس إلا مذهبان: مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة**»[1].

أي ليس هناك في الحقيقة إلا ذلك الصراع في المسألة الأساسية في الفلسفة. إن مذهب الفلاسفة المقصود هنا ليس كل الفلاسفة، إنما هو قول الفلاسفة المثاليين تحديدًا ممن انحاز إلى أفلاطون وأرسطو وردد مقالاتهما بصور مختلفة، إثبات المجردات في الواقع الموضوعي؛ ولذا فإن صراع ابن تيمية مع المثالية لن يكون مجردَ ترديدٍ لأقوال كفاه غيرُه مؤونتها، بل سيطرد أقوال أهل الحديث لتصبح نِدًّا للمقالات الفلسفية المثالية. إنه صرح فلسفي في مواجهة المثالية، وهذه المرة لن تكون ضد الجهمية فحسب، بل ضد الفلاسفة المثاليين على اختلاف أطيافهم، بمحدَثيهم ومتقدميهم.

إن المثاليين «اشتبه عليهم الوجود الذهني بالخارجي، وهذا الغلط وقع كثيرًا في أقوال المتفلسفة، **فأوائلهم كأصحاب فيثاغورس كانوا يقولون بوجود أعداد مجردة عن المعدودات في الخارج، وأصحاب أفلاطون يقولون بوجود المُثل الأفلاطونية، وهي الحقائق المطلقة عن المعينات في الخارج**»[2].

ومع دراسة ابن تيمية لأقوال الفلاسفة كان يلاحظ اختلاف الأنساق المثالية، واحتواء بعضها على جانب نقدي صحيح، يقول: «كان مبدأ فلسفتهم التي وضعها فيثاغوروس، وكانوا يسمّون أصحاب العدد، وكانوا يظنّون أن الأعداد المجردة موجودةٌ خارجة عن الذهن، ثم بيَّن **أفلاطون وأصحابه غلط ذلك**، وظنوا أن الماهيات المجردة كالإنسان والفرس المطلق موجودات خارج الذهن، وأنها أزلية أبدية، ثم بيّن **أرسطو وأصحابه غلط ذلك**، فقالوا: بل هذه الماهيات المطلقة موجودة في الخارج مقارنة لوجود الأشخاص، ومشى من مشى من أتباع أرسطو من المتأخرين على هذا، **وهو أيضًا غلط**،

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٠٣، ونسبه إلى ابن النفيس.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٠٥.

فإن ما في الخارج ليس بكليّ أصلًا، وليس في الخارج إلا ما هو معيّن مخصوص»[1].

ويشرح هذا في موضع آخر مبينًا أصله المعرفي ونظرته إلى الوجود التي ترفض أي شكل من صيغ المثالية: «ما يسمونه معقولات، ودعواهم وجودُ أمور **معقولات خارجة عن العقل**، لا يمكن الإشارة إليها، ولا الإحساس بها بوجه من الوجوه، وليست داخل شيء من العالم ولا خارجه، ولا مباينة له، ولا حالّة فيه، فإنه من المعلوم أن المعقولات ما عقلها الإنسان، فهي معقولة العقل، وأظهر ذلك الكليات المجردة: كالإنسانية المطلقة، والحيوانية المطلقة، والجسم المطلق، والوجود المطلق، ونحو ذلك، **فإن وجوده في العقل، وليس في الخارج شيء مطلق غير معيّن، بل لا يوجد إلا ما هو معيّن مشخص، وهو المحسوس.**

وإنما يثبت العقليات المجردة في الخارج الغالطون من المتفلسفة، كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد المجرّد، والأفلاطونية الذين يثبتون المُثل الأفلاطونية، وهي الماهيات المجردة، والهيولى المجردة، والمُدّة المجردة، والخلاء المجرد.

وأما أرسطو وأصحابه، كالفارابي وابن سينا، فأبطلوا قول سلفهم في إثباتها مجردة في الأعيان، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة[2] والصورة، **وإذا حُقق الأمر عليهم، لم يوجد في الخارج إلا الجسم وأعراضه**، وأثبتوا في الخارج أيضًا الكليات المقارنة للأعيان، **وإذا حقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلا الأعيان بصفاتها القائمة بها»**[3].

وهنا أطل أنصار المثالية باسم الدين بأن «ابن تيمية تردَّى في أودية الكفر والضلال»[4]، لأنه من «الجهلة المجسمة»[5]، وبهذا حصل امتحانه وحُكم بسجنه،

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٩، ص١٢٧.

(٢) سبق بيان أن المادة اصطلاح تجريدي، وأنها لا توجد في الواقع إلا معينة مشخصة محسوسة، لا كمفهوم مجرد.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٧٣، ١٧٤.

(٤) مُلجمة المجسمة، محمد بن محمد البخاري الحنفي (علاء الدين)، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت- لبنان، ص٤٠.

(٥) مُلجمة المجسمة، محمد بن محمد البخاري الحنفي (علاء الدين)، ص٧٣.

وجاء في المرسوم بأن من «يعود له في هذا القول متبعًا، أو لهذه الألفاظ مستمعًا ... أو ينطق بالتجسيم أو يحيد عن الصراط المستقيم ... **فليس لمعتقد هذا إلا السيف، فليقف كلٌ عند حدّه»**[1]، وهكذا «نُودي بدمشق: من اعتقد عقيدة ابن تيمية حل دمه وماله، وخصوصًا الحنابلة»[2].

وقد استنزف هذا التعلق بالمماحكات اللفظية أحبارًا كثيرة، بالتعلّق بلفظ يخدم الدعاية المثالية، في وجه من أثبت الواقع الموضوعي القابل للحس، وحتى الماديون الذين أنكروا الإله المثالي وتوقفوا عند النفي، دون إثباتهم للإله الموجود موضوعيًا القابل للحس، كانوا يترفعون عن مثل هذه المماحكات، فلم يجاروا هؤلاء المثاليين فيها، حتى قال قائلهم: «المقصود عندنا **لا يتعلق بهذه الصياغة أو تلك للمادية**، بل بتضاد المادية للمثالية، بالفرق بين الخطين الأساسيين في الفلسفة، **أمن الأشياء نمضي إلى الإحساس والفكر، أم من الفكر والإحساس إلى الأشياء؟»**[3].

ولذا لمّا فهم جهم بن صفوان من لفظ «شيء» ما يخالف مذهبه من إثبات ما يقبل الحس، نفى أن يكون الله عز وجل شيئًا، ولكنّ هؤلاء تعلّقوا بلفظ الجسم، ليرُد عليهم ابن تيمية بقوله: «وبالجملة فمعلوم أن الألفاظ نوعان:

لفظ ورد بالكتاب والسنة أو الإجماع: فهذا اللفظ يجب القول بموجبه.

والثاني: لفظ لم يرد به دليل شرعي، كهذه الألفاظ التي يتنازع فيها أهل الكلام والفلسفة، هذا يقول: **هو جسم أو جوهر، وهذا يقول ليس بجسم ولا جوهر، فهذه الألفاظ ليس على أحد أن يقول فيها بنفي ولا إثبات حتى يستفسر المتكلم بذلك، فإن بيّن أنه أثبت حقًا، أثبته، وإن أثبت باطلًا ردّه»**[4]، فـ«لفظ التجسيم لفظ مجمل لا أصل

(١) دفع شبه من شبّه وتمرّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، تقي الدين الحصني، على النسخة الخطية لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص٦٣.

(٢) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد، ١٣٤٩هـ ج١، ص١٤٧.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٣٨، باختصار.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٩٨، ٢٩٩، باختصار.

له في الشرع، **فنفيه وإثباته يفتقر إلى تفصيل ودليل**»[١].

فهذا اللفظ ليس ممنوعًا أن يجري على الألسن، وإلا امتنع نطقه في موضع ذمه قبل إثباته، ولا هو مختلف عن باقي ما يجري تداوله في الفلسفة من اصطلاحات حتى يمسح من قاموسها لأن مزاجًا مثاليًّا تعكّر من وجوده، بل مردّه إلى معناه، ومقصد المتكلم منه، فهب أنه قصد به في لغة أخرى: موجود، هل سيرفض ترجمته إليها لأن الجيم والسين والميم قد حرّمت عليه مثاليته أن ينطق بها؟

وإن كان المعنى هو المقصود، فالتعلق باللفظ وقتها ولم يأتِ بنفيه أو إثباته الشرع تعلقٌ بمماحكة لفظية، بل هو نقل للأمر إلى دعاية غوغائية فحسب، فمتى ظهر المعنى والمقصود لم يبقَ للتعلق باللفظ وجه، ومن خالف فعليه أن يخالف المعنى ويُظهر أدلته على بطلان المعنى، لا أن يستشنع لفظًا ويستغرب حروفًا.

ولذا لم يعبأ ابن تيمية بديكتاتورية المصطلح والإرهاب الأدبي الذي مارسه المثاليون من اللاهوتيين، فقال: «**إن عنيت بالجسم أنه يمكن أن يشار إليه إشارة حسية، لم يكن هذا ممتنعًا عندي، بل هذا هو الواجب، فإن كل ما لا يشار إليه لا يكون موجودًا**»[٢]، فإنَّ «**الأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ، فالمعنى إذا كان معلومًا إثباته بالعقل لم يجز نفيه لتعبير المعبّر عنه بأي عبارة عبّر بها، وكذلك إذا كان معلومًا انتفاؤه بالعقل لم يجز إثباته بأي عبارة عبّر بها المعبِّر**»[٣].

وبهذا يظهر عدم اتفاق موقف مَن ذم التجسيم بإطلاق دون تفصيل مع موقف ابن تيمية. ومثال هذا ما صنعه صاحب رسالة (ذم التجسيم) الذي بدأ تأسيسه لهذا بزعمه أن ابن تيمية قام بـ«تعريف المجسّمة»[٤] بأنهم «**الذين يمثّلون الله بالأجسام المخلوقة**»[٥]،

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٠٧، باختصار يسير.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٣١.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٤٠.

(٤) ذم التجسيم؛ وحجج إثبات صفات الله الغني الكريم، علي الحلبي، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، ص٧.

(٥) ذم التجسيم، علي الحلبي، ص٧.

وبالتالي حكم بـ«ضلال المجسّمة، وكفر اعتقادهم»[١]، على أن ابن تيمية لم يعرّف المجسمة بهذا، بل قال: «**يُحكى عن غلاة المجسّمة** من أنهم يمثلون الله بالأجسام المخلوقة»[٢]، بصيغة التمريض، وهي تضعيف لهذا، ويزيد الأمر وضوحًا أن ابن تيمية كتب وقد جاوز عمره الخمسين عامًا[٣]: «**إني إلى ساعتي هذه لم أقف على قول طائفة ولا نُقل عن طائفة أنهم قالوا: جسم كالأجسام**»[٤]، ثم إنه لم يعمم الأمر حتى يكون هذا تعريفًا لهم، بل قال: يحكى ذلك عن **الغلاة منهم** فحسب.

إنما المنقول عن «الذين يقولون يد كيدي، وقدم كقدمي، وبصر كبصري، مقالة معروفة، وقد ذكرها **الأئمة** كيزيد بن هارون، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه وغيرهم **وأنكروها وذموها**، ونسبوا إلى مثل هذا داود الجواربي البصري، وأمثاله، **ولكن مع هذا فصاحب هذه المقالة لا يمثّله بكل شيء من الأجسام بل ببعضها**، ولا بد مع ذلك أن **يثبتوا التماثل من وجه، والاختلاف من وجه، لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يخص المخلوقات كانوا مبطلين على كل حال**»[٥].

ومع ذم هؤلاء الأئمة لهذه المقالة، إلا أنه «**لم يذم أحدٌ من السلف أحدًا بأنه مُجسِّم، ولا ذم المجسمة**»[٦]، لما في لفظ الجسم «**من الاشتباه ولبس الحق**»[٧]، إنما ذموهم بخصوص المماثلة، حيث بيّن الله «في كتابه أنه لا مِثل له، ولا كفو له، ولا نِدّ له»[٨]، «فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء»[٩]، أما الذم بالتجسيم فهو «ذم للناس بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان»[١٠]، ولذا لما قال أحد المعتزلة لأحمد بن حنبل: «الجسم

(١) ذم التجسيم، علي الحلبي، ص٧.
(٢) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص١٣٧.
(٣) مقدمة محمد رشاد سالم لدرء التعارض، ج١، ص٩.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٤، ص١٤٤، ١٤٥.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٤، ص١٤٥، بتصرف يسير.
(٦) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٣٧٢.
(٧) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٣٧٢.
(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص٣٠٧.
(٩) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص٣٠٧.
(١٠) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، ص٢٠٩.

كذا وكذا»[١]، قال: «**ما أدري ما هذا**»[٢]، ولم يعلّق على هذا الاسم مدحًا أو ذمًّا.

فإن «الأسماء التي يتعلق بها المدح والذم من الدين لا تكون إلا من الأسماء التي أنزل الله بها سلطانه، ودل عليها الكتاب والسنة أو الإجماع، كالمؤمن والكافر، والعالم والجاهل، والمقتصد، والملحد»[٣]، بخلاف ألفاظ مثل الحشو، والتجسيم، ونحوها، «**وأول من ابتدع الذم بها المعتزلة**»[٤]، والذي «كان عليه أئمة الإسلام أنهم لا يطلقون الألفاظ المبتدَعة المتنازع فيها **لا نفيًا ولا إثباتًا، إلا بعد استفسار وتفصيل، فيثبت ما أثبته الكتاب والسنة من المعاني، وينفي ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني**»[٥].

ثم إن اصطلاح المجسمة لم يُطلق حكرًا على من حكي عنهم أنهم يقولون هو **جسم كالأجسام**، بل كان هناك من يقول: «**هو جسم لا كالأجسام؛ فهذا هو مورد النزاع بين أئمة أهل الكلام وغيرهم**»[٦]، أو لا يصرح بهذا اللفظ، فيرميه خصومه بالتجسيم، كما يفعل ذلك الجهمية من المعتزلة مع من أثبت الرؤية[٧]، بل لا شيء عندهم أوضح في إثبات التجسيم والتشبيه من القول برؤية الله وذا يشمل الأشعرية[٨]، وهناك من يرمي كل من قال بصفة وموصوف بأنه يلزمه التجسيم[٩]، وهناك من يقول بتماثل الأجسام لقوله بأن الأجسام تتكون من الجواهر المفردة، فيصوّر مقالة خصمه على أنه يقول بالمماثلة بناءً على مذهبه هو، لا مذهب خصمه، وبالجملة فكلما أوغل القائلون في المثالية كانوا يرون أن من خالفهم في دعوى ما يزعمونه من مجردات في الواقع بأنه مجسم، ثم يرمي كل منهم غيره بهذا، بقدر إيغاله في المثالية، وعدم رضاه عن تقصير مقالة غيره فيها.

---

(١) ذكر محنة أحمد بن حنبل، إسحق بن حنبل، دراسة وتحقيق: محمد نغش، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٥٢.

(٢) ذكر محنة أحمد بن حنبل، إسحق بن حنبل، ص٥٢.

(٣) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، ص٢٠٩.

(٤) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، ص٢٠٩.

(٥) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص١٣٧.

(٦) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص١٣٧.

(٧) مجموع الفتاوى، ج٤، ص١٥٠.

(٨) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، ص٤٢.

(٩) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٣٤.

وليس للمماحكات اللفظية في هذا اللفظ عظيم فائدة، فمرد الأمر إلى المعاني، فـ«**ما يعني بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه** ووصفه بالنقائص، **فقد بين الله في كتابه أنه منزه عنه، وما يعني به من إثبات أنه قائم بنفسه، مباين لخلقه، عال عليهم، فقد بين الله في كتابه إثباته لنفسه**»[1]، ولو استبدل اصطلاح الجسم بـ(شيء)، لكان أوضح، إذ «سمى الله تعالى نفسه شيئًا»[2]، يقول ابن القطان: «وجدنا **أن الله سبحانه قد سمى نفسه شيئًا في نص كتابه** حيث يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾[3] [الأنعام: ١٩]، فدل بذلك على أنه شيء، وهو إجماع الأمة، **ولما خالف جهم بعد مُضي عصرين من الإسلام، وأهل كل العصر مجمعون عليه، فجهم محجوج بإجماعهم**»[4].

فلو قيل إنه مماثل للأشياء لكان قد جعل غيره له كفؤًا وندًّا، ولو قيل-كما هي مقالة الجهمية-بأنه شيء لا كالأشياء بنفيِ أيِّ مشابهة بأي وجه من الوجوه لكان في هذا جعله عدمًا، ولو قيل ليس كمثله شيء، **مع عدم نفي أنه شيء قائم بنفسه، يشار إليه، ويمكن رؤيته، لتبيّن الأمر على وجهه.**

وقد قال صاحب رسالة (ذم التجسيم): «مما يبيّن أكثر وأوفر **ضلال المجسمة وكفر اعتقادهم** ما قاله الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله في كتابه مقالات الإسلاميين، وهو كتاب متفق على إثبات نسبته له (اختلفت المجسمة فيما بينهم-في التجسيم-**وهل للبارئ تعالى قدْر من الأقدار** وفي مقداره على ست عشرة مقالة ثم سردها!! حاشاه سبحانه وتعالى **من ذلك كله دقّه وجلّه**)»[5].

فلتعميمه الذم على هذا المصطلح، بيّن أن مقالات المجسمة كفر، ونزه الله عن كلامهم كلّه، دقه وجله، ومن ذلك «**هل للبارئ تعالى قدْر من الأقدار**»، ولقد قال ابن تيمية عن الجهمية: «**إنهم لا يقدُرون الله حق قدره، فلا يقبض عندهم أرضًا، ولا يطوي**

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص٣١٠، باختصار.
(٢) صحيح البخاري، ص١٨٣٠.
(٣) على أن الشاهد هو في تكملتها (قل الله).
(٤) الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك (أبو الحسن بن القطان)، ج١، ص٣٩.
(٥) ذم التجسيم، علي الحلبي، ص٨.

السماء بيمينه، **بل ليس له قدْر في الحقيقة الخارجية عندهم، وإنما قدْره عندهم ما يقوم بالأنفس والأذهان، فيثبتون لقدْره الوجود الذهني دون العيني**»[1]، وابن تيمية على الضد من قولهم، فهذا يظهر أن هذا المسلك لا يعكس ما يقوله ابن تيمية، بل يندرج في إطار ما حذّر منه.

وسيؤكد ابن تيمية على عدم التقارب النظري مع المثاليين حتى ولو زعموا أنهم يثبتون وجود الله، إذ إن قول من أثبت وجود الله من المثاليين «**هو في الحقيقة تعطيل الواجب الوجود**، فإنهم أثبتوا واجب الوجود، **ونفوا لوازمه، ونفي اللوازم يقتضي نفي الملزوم**، والحجج التي يذكرونها على توحيدهم سوفسطائية لا برهانية»[2]، فلم يستكثر بالمثاليين في إثباتهم لإله، كما فعل هذا من فعله من المعاصرين[3]، بل إن قولهم «**يتضمن أنهم لا يثبتون في الخارج ربًا خالقًا للعالم**»[4].

«**إن هذا التجريد الذي ادعوه هو من جنس تجريد النوع عن الأشخاص**، وتجريد الجنس عن الأنواع، **وإنه تجريد ذهني اعتباري، لا أنه في الخارج شيء هو كذلك**»[5]، فما زعمه هؤلاء المثاليون إنما وجوده عقلي، مثالي، لا يشار إليه، ولا يمكن أن يُحَس، لقد أثبتوا ما هو من جنس الكليات العقلية؛ يقول ابن تيمية: «من أثبت موجودًا واجبًا قديمًا، وقال إنه يمتنع الإشارة إليه، **امتنع عنده أن يكون عنده معيّنًا مختصًا**، ولزم أن يكون مطلقًا مجردًا في الذهن، **فلا حقيقة له في الخارج**، وهذا مذهب أئمة الجهمية، فإنهم يثبتون وجودًا مطلقًا يمتنع وجوده في الخارج»[6]، وقد «ضل من ضلَّ من الجهمية نفاة الصفات، من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة، حيث أثبتوا وجودًا واجبًا قديمًا، ثم

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٣، ص٧٨٧، ٧٨٨.

(٢) مسألة في توحيد الفلاسفة، أحمد بن تيمية، اعتنى بتحقيقه: مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م، ص١٨.

(٣) قصة الإيمان بين الفلسفة والقرآن، نديم الجسر، توزيع دار العربية، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ص٣١، ٣٩، ٤١، ٥١.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٨٠.

(٥) مسألة حدوث العالم، أحمد بن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأوزبكي، دار البشائر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ص١٠٦.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٩٥، ٩٦.

وصفوه بصفات سلبيّة توجب امتناع تعيينه، **وأنه لا يكون إلا مطلقًا، وقد عُلم أن ما لا يكون إلا مطلقًا كليًا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان**، فيكون ما أثبتوه **لا وجود له في الخارج**»[1].

إن إثبات المجردات العقلية في الواقع الموضوعي، كما جرّ إلى الإلحاد، كان هو السبب الرئيسي إلى «القائلين بوحدة الوجود ونحوهم من الحلولية والاتحادية، حيث قال هؤلاء: الوجود واحد، ولم يميزوا بين الواحد بالنوع، والواحد بالعين، فإنه إذا قال: الإنسان واحد، كان هذا واحدًا بالنوع، بخلاف قولك: هذا رجل واحد، والواحد بالنوع هو مشترك بين أفراده، وهو الكلي المنقسم إلى أنواعه، كانقسام الماء إلى طاهر وطهور ونجس، وانقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف، ونحو ذلك.

ومعلوم أن الوجود واحد بهذا الاعتبار، لكن هذا لا يقتضي **أن نفس هذا الموجود هو نفس هذا الموجود**، كما لا يقتضي أن يكون نفس هذا الماء، هو هذا الماء، ونفس هذه الكلمة هي نفس هذه الكلمة، **بل كل شيء فإنه في الخارج متميز بنفسه عن غيره**، وإن كان بينهما تشابه ينزع العقل منه قدرًا مشتركًا واحدًا، فالإنسان الكلي الذي يعقله الذهن إذا كان واحدًا لم يكن هذا الإنسان الموجود هو عين هذا الإنسان الموجود»[2].

إن أصلهم الذي سينصبُّ صراع ابن تيمية معه هو المثالية، يقول: «**وجماع أمرهم أنهم جعلوا الأمور العقلية التي لا تكون إلا في العقل، كالمطلقات الكلية ونحوها، أمورًا موجودة في الخارج**، وزعموا أن هذا هو الغيب الذي أخبَرت به الرسل، وذلك ضلال»[3]، فإن «**من خصائص المثالية: تحويل منتجات التجريد (التصورات-الأفكار) إلى جوهر الكون ومبدئه الأول**»[4].

وعليه فإن تقسيم ما يشهده الإنسان وما يغيب عنه إلى عالم الشهادة وعالم الغيب لا يعني أن الأول عالم محسوس والثاني عقلي غير قابل للحس، بل «كون الشيء

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٨.

(٢) مسألة حدوث العالم، ص١٠٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٤.

(٤) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص١١٢.

شاهدًا وغائبًا أمر يعود إلى كونه الآن مشهودًا، أو ليس الآن بمشهود، **فما لم يكن الآن مشهودًا يُمكن أن يُشهد بعد ذلك، بخلاف هؤلاء النفاة، فإنهم قسّموا الموجودات إلى محسوس، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال**»[1].

ويسلّم ابن تيمية بأن معرفتنا الحسية بالأشياء تكون للظاهر منها دون الباطن، **ولكن ليس هذا لأن الباطن من جنس المعقولات**، التي قد يدركها العقل بالقول هي جوهره، أو التسليم بها دون أن يقدر العقل على إدراكها، كما هو حال «الشيء في ذاته» عند كانط، بل يقول ابن تيمية: «الحس لا يدركه كله، **وإن كان كله محسوسًا، بمعنى يمكن إحساسه ورؤيته في الجملة**، ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا عند رؤية ظاهره، **لا لعدم إمكان إحساسه**، لكن لاحتجاب باطنه، أو لمعنى آخر، وهذا **أيضًا من مثارات غلطهم، فإنهم قد لا يفرقون** في المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا، وبين ما يمكن إحساسه، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه، فإن عنى بالمحسوس الأوّل، فلا ريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ومنها ما ليس بمحسوس، وأما هؤلاء **فيقسمونها إلى محسوس ومعقول**، والمعقول في الحقيقة: **ما كان في العقل، وأما الموجودات الخارجية فيمكن أن ينالها الحس، وأن يوقف الإحساس بها على شروط [منتفية][2] الآن**»[3].

إن ابن تيمية ينازع المثاليين في دعواهم إثبات الإله، ويرى أن المثالية بفلسفتها لا يمكن أن تُثبت إلهًا، بل مقالاتها هي في الحقيقة تنفيه، فمن «ادعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها مالا يمكن أن يعرف بالإحساس في حال من الأحوال، فهذا قول باطل، لا دليل عليه، وهو قول الجهمية الذين يُنكرون رؤية الله تعالى»[4]، **وبقي في إطار الطرح** المادي قسمان:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٠٧.

(٢) أشار المحقق إلى وجودها في نسخة من مخطوطات الكتاب، لكنه أثبت في المتن «متيقنة»، والصحيح أنها «منتفية».

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٣.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣٢.

١. «**إنكار الإنسان ما لا يُحس في الدنيا**»[١]، «**فهؤلاء هم الكفار الدهرية المعطلة المحضة**»[٢]، وهؤلاء الذين استطالوا على المتكلمين المثاليين الذين نصروا مقالات تجعل الإله مجرد فكرة ذهنية[٣].

٢. «**وهو أن الموجود هو ما يمكن الإحساس به، ولو في الآخرة**، وأن ما أخبرت به الرسل من الغيب، كما أخبرت به عن الجنة والنار والملائكة، بل وإخبارهم عن الله تعالى، **هو مما يمكن معرفته بالحس**، كالرؤية، فهذا **قول جماهير أهل الإيمان بالرسل، وسلف الأمة وأئمتها، فإنهم متفقون على أن الله يرى في الآخرة عيانًا، كما يرى الشمس والقمر**»[٤]، فإنَّ «الرسل لم تفرّق بين الغيب والشهادة، بأن أحدهما معقول، والآخر محسوس، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية، ومَن شركَهم في بعض ذلك، وإنما فرّقت بأن أحدهما مشهودٌ الآن، والآخر غائب عنا لا نشهده الآن، ولهذا سمّاه الله تعالى غيبًا»[٥].

ومعنى هذا أن ابن تيمية يرى أن المثالية بذاتها لا يمكن على التحقيق أن تتسع لتمثيل مقالات الإيمان الصحيح، مهما ادعت أنها مؤمنة، أما المادية، فقد تكون ملحدة، تقتصر على الدنيا، وقد يمتد أساسها المعرفي ليتسع لإثبات ما في الدنيا والآخرة، وبهذا فإنه صحح أصل السمنية في المعرفة، فهي ليست بنفسها لا تستطيع تمثيل الإيمان الحق، أما المثاليون فمهما ادعوا أن فلسفتهم روحانية تتسع لتمثيل مقالات الإيمان بالله والغيب، إلا أنها في الحقيقة لا تثبت شيئًا، فإن الأساس الذي انطلقوا منه هو محل الخلاف، في صدام تام مع المادية بشقيها.

إن نظرة ابن تيمية إلى الوجود تضاد المثالية والثنائية التي تزعم «عالَمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود»[٦]، ذلك العالم المعقول مخالف للمحسوس إلى حد انتفاء

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣١.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٢٢٤، ج٣، ص٤١٦.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣١، ١٣٢.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٥.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٢٧٤.

الشبه بينهما مطلقًا، «فإن الموجودين لا بد أن يتفقا في مسمى الوجود، والشيئين لا بد أن يتفقا في مسمى الشيء، **فإذا لم يكن هناك قدرٌ اتفقا فيه أصلًا**، لزم أن لا يكونا جميعًا موجودين، وهذا مما يُعرف بالعقل»[1]، فـ«**ما من شيئين إلا ويشتبهان من وجه، ويفترقان من وجه**»[2].

إن نفي الشبه مطلقًا بأي وجه من الوجوه، هو الذي أوقع القائلين به من المثاليين في التخليط، حتى قال من قال منهم بـ«**بطلان قياس الغائب على الشاهد**»[3]، وعلى أي شيء كانوا سيقيسون وهم قد نفوا أدنى تشابه بين الشيئين؟ فكيف سيثبتون وجود الله وهو غير مشاهد لهم؟ فإذا «لم يكن له حجة عقلية في العلم الإلهي إلا ولا بد فيها من قضية كلية، **والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد**، فإن كان هذا باطلًا بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الإلهي»[4].

ومن هنا فزعوا إلى القول بأفكار مجردة يزعمون أنها لا تمر عن طريق الحس، وليس أصلها مأخوذًا عن شيء من العالم، ليقولوا بتلك الأفكار، محاولين جهدهم التهرب من أصلها مهما كان شكلها الكلّي، فلما يقولون مثلًا بأن **كل نقيضين لا يجتمعان**، يحاولون تصوير الأمر وكأن هذه الفكرة المجردة في العقل، موجودة فيها دون أن يكون مصدرها شيء غير العقل، حتى لا يقال بأنهم قاسوا الغائب على الشاهد، قاسوا ما لا يشبه غيره بأي وجه على ما هو موجود معيّن مشارٌ إليه يمكن الإحساس به.

مع أن هذه القضية كلية، والقياس عليها يسمى قياسًا شموليًّا، أي أنها تشمل الأفراد تحتها، إلا أن أصلها مأخوذ من الواقع، لا من شيء آخر، ومن هنا يعكّر ابن تيمية صفو المثالية تمامًا وهو يقول: «**القياس التمثيلي هو أصل للقياس الشمولي**»[5]، أي أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١٧٨.

(٢) الرسالة التدمرية، أحمد بن تيمية، مكتبة السنة المحمدية، ص٤٧.

(٣) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الثالثة: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٢٤.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص٦٢١.

(٥) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٠٤.

القياس الشمولي الذي يبدأ بـ«كل» أصله مأخوذ من الأشياء الواقعية، التي حكم العقل بأن هذا «مثل» هذا، ومن هنا قيل «تمثيلي»، ليصبح بعدها الأمر كليًّا في الذهن.

إن الاضطراب في هذا الباب كان مشتركًا بين المثاليين، ولذا يقول ابن تيمية: «المتكلمون والفلاسفة **كلهم على اختلاف مقالاتهم** هم في قياس الغائب على الشاهد **مضطربون** كل **منهم يستعمله فيما يثبته، وينكره فيما ينفيه**، وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبته ويرد على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه، وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم بل صار قبوله ورده هو بحسب القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي»[1]، والحق «**أنّا لا نعلم ما غاب عنا، إلا بمعرفة ما شهدناه**»[2]، فـ«لو لم نشهد موجودًا لم نعرف وجود الغائب عنا، فلا بد فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك، هو مسمى اللفظ المتواطئ، فبهذه الموافقة والمشاركة والشابهة والمواطأة نفهم الغائب ونثبته وهذه خاصة العقل»[3].

و«العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي **يستوي فيه الأصل والفرع**، ولا بقياس شمولي **تستوي فيه أفراده**، فإن الله سبحانه ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل تحت قضية كلية تستوي أفرادها، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلي اليقين، بل تناقضت أدلتهم، وغلب عليهم ـ بعد التناهي ـ الحيرة والاضطراب، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها، ولكن يستعمل في ذلك **قياس الأولى، سواء كان تمثيلًا أو شمولًا**، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالًا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبر فإنما استفادة من خالقه وربه ومدبره، فهو أحق به منه، وأن كل نقص وعيب في نفسه ـ وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٢، ص٣٤٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٤٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٤٦.

نفيه عن الرب تبارك وتعالي بطريق الأولى، **وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود،** وأما العدمية بالممكن المحدث بها أحق، ونحو ذلك»[1].

فقياس الغائب على الشاهد ليس منفيًّا كما زعم ذلك من زعمه من المثاليين، إنما يستعمل في حق الله قياس الأولى في الكمال، فهو لا يتماثل مع خلقه، إنما هو الأولى منهم بكل كمال، كما هو موقف ابن تيمية في الأسماء التي تطلق على الله فهو بصير، ويقال للمخلوق بصير، ومع ذلك فإن المعنى ليس متماثلًا بل هو متفاضل، فالأكمل ما يوصف به الله، فلا يماثل بصره بصر المخلوق، ولا ينتفي الشبه مطلقًا، حتى لا يعود يثبت شيئًا، بل يتفق في القدر المعنوي الذي يصح إطلاق البصر عليه، وهو من جهة الله أكمل لا يماثل خلقه.

وقوله: «**هو أحق بالأمور الوجودية**» فيه بيان لطريقة ابن تيمية في الإثبات بالانطلاق من الموجود، لا المقدرات الذهنية، كقول من قال: «الوهم حقيقي، ولكن ليست الحقيقة وهمًا، **فإذا كان للوهم وجود، فالله أولى بالوجود**»[2]، فهذا من المثالية التي حاربها ابن تيمية، ومَردُّ أمرهم إلى «اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان ... فهؤلاء كلهم شربوا من **عين الوهم والخيال، فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في الخارج**»[3]، والقياس على الوهم في إثبات مجردات مثالية/ روحية يتسق مع المثالية حيث «**تحتوي** موضوعية المُنتجات الروحية **على عنصر من الوهم**»[4].

واطردَت طريقة ابن تيمية في إثبات الغيب بالانطلاق من الواقع، فيتحدث عن إمكان البعث يوم القيامة قائلًا: «**إذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودًا، ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى**، وهذه طريقة القرآن في إثبات المعاد، بيّن ذلك بهذه الطرق، فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم، وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى، وأن

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٩، ٣٠.

(٢) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت/ الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٢١٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٢٧.

(٤) المادية الجدلية، هنري لوفيفر، ترجمة: إبراهيم فتحي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م، ص١٩٤.

الإعادة أهون من الابتداء، وتارة يستدل على إمكان ذلك بخلق السماوات والأرض، فإن خلقها أعظم من إعادة الإنسان، وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات»[1].

فتسلسلُ الأمر عند الكثير من المثاليين كان كالتالي:

١. أنهم لما نفوا أي شَبه بين الله وخلقه، كانوا في مأزق السؤال عن الدليل عليه، كيف سيستدلون على وجوده، **فاحتاجوا إلى معارف ليست مأخوذة من الواقع الموضوعي المحسوس**، الذي ينكرون أن الله يشبهه بأي وجه من الوجوه.

٢. **ومن هنا زعموا أن بعض المعارف الكلية، ليست مأخوذة من الواقع فهي (قبليّة)، وذلك ليتفادوا الوقوع بقياس بين المحسوس وغير المحسوس**، أو ما بينه تشابه وبين ما لا يشبه غيره بوجه من الوجوه، واستعملوها للتدليل على وجود الله.

أما طرح ابن تيمية فيخالفهم:

١. فينكر أن يكون في الوجود شيء لا يشبه غيره بوجه من الوجوه، وإلا امتنع التدليل عليه، وفهم أي كلام عنه، إن لم يكن فيه ما يتفق مع معاني الكلام الذي نستعمله على المحسوسات.

٢. وجود التشابه لا يعني التماثل، فإذا كانت المخلوقات فيما بينها تتميز عن بعضها البعض، بل كل معيّن منها يخالف غيره في بعض صفاته، فالله أولى بالمخالفة، والله له من صفات الكمال ما يفضل على أي مخلوق.

٣. أن الأفكار الكلية أصلها من الواقع القابل للحس، وأن العقل أخذ بتجريدها بعد أن عاين جزئياتها، ثم عمم، وقاس ما غاب على ما شهد.

٤. ينطلق ابن تيمية من الواقع الموضوعي باعتبار وجود الله حقيقة موضوعية، ولما كان ينفي التماثل بين الله وغيره، فإن الكمال في الله من باب أولى، فإن كان غيره موجودًا، فليس وجود الله مماثلًا لوجود الممكنات، بل هو أكمل منها، فهو واجب

(١) الرد على المنطقيين، ص٣١٧-٣٢٠، باختصار.

الوجود، وغيره ممكن الوجود، فيستدل بالممكن على إثبات الأكمل وجودًا أي الواجب، فيستدل بالمفتقر على الغني.

ومن هنا فلم يكن نسق ابن تيمية الفكري محتاجًا إلى أي معرفة ليس مصدرها الواقع الموضوعي، وليس في نظرته إلى الوجود إثبات أي شيء غير قابل للحس، وبهذا يغلق صرحه النظري من الجانبين، من جانب المعرفة بعدم وجود معرفة قبلية سابقة على الحس، وفي نظرته إلى الوجود بأن كل ما هو موجود في الواقع فهو قابل للحس.

ولم يقتصر نقد ابن تيمية على الصيغ المثالية بشكل عام، بل خصص بالنقد ما استشرى تأثيره في الفرق الإسلامية المتنوعة، ولهذا ستحظى مقولة أرسطو (المحرك الذي لا يتحرك) بنقد وافر في كتابات ابن تيمية، كامتداد لمقالات أئمة أهل الحديث، بطردها وبناء طرح فلسفي متماسك عليها، فقد أدرك أن عمدة الفلاسفة في قضية أزلية العالم هو قولهم بأنه «**يمتنع حدوث حوادث بلا سبب حادث، فيمتنع تقدير ذات معطَّلة عن الفعل لم تفعل، ثم فعلت من غير حدوث سبب**»[1]، وهو منتهى ما وصل إليه أهل الكلام القائلين بأن كل ما يقوم به حادث فهو حادث، لينتهوا إلى هذه النقطة المحرجة لنسقهم الكلامي برمته.

ولذا فإن «ابن سينا وأمثاله من القائلين بقدم العالم بهذا احتجوا على أهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم، فقالوا: **إذا كان في الأزل ولا يفعل، وهو الآن على حاله، فهو الآن لا يفعل، وقد فرض فاعلًا**»[2]، ويشرح موقفهم وكيف وصلوا إلى مقالاتهم، فيقول: «الطائفة التي قالت بقدم العالم، فإنها لما اعتقدت أن الفاعل يمتنع أن يصير فاعلًا بعد أن لم يكن، وأن يحدث حادثًا لا في وقت، **ويمتنع الوقت في العدم المحض**، ولم يهتدوا إلى الفرق بين دوام النوع ودوام العين، ظنت أنه يلزم قدم عين المفعول، **فالتزمت مفعولًا قديمًا أزليًا لفاعل**، ثم قال من قال منهم: لا يُعقل كون الفاعل

(١) منهاج السنة، ج١، ص١٤٨.
(٢) منهاج السنة، ج١، ص١٥٤.

فاعلًا بالاختيار، مع كون مفعوله قديمًا مقارنًا له، فقالوا: هو موجب بالذات لا فاعل باختيار، والتزموا ما هو معلوم الفساد عند جمهور العقلاء»[1].

وسيخالف ابن تيمية تلك الأطروحات الكلامية التي أمكن لابن سينا أن يشنّع عليها، كما سيخالف أطروحات ابن سينا نفسها؛ يقول: «من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة، فإن ذلك يستلزم أنْ لا يكون لشيء من الحوادث فاعل، ويستلزم أنْ لا يحدث شيء في العالم، ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر، بل يحدث المحدث بلا سبب حادث»[2].

فلازم قول من قال بأن العالم قديم مقارن لفاعله، أنْ لا يكون للحوادث المشاهدة فاعل، إذ سيكون عندهم الفاعل قديمًا هو ومفعولاته، فمن أين أتت الحوادث المشاهدة؟ بل إن قولهم يستلزم أن يكون العالم كله قديمًا بلا أي محدث فيه، فلما كانت المحدثات مشاهدة تبين بطلان ما ذهب إليه، وعلى صعيد المتكلمين، من زعم بأن العالم محدث عن إرادة قديمة فهذا يعني بأن تأثير الفعل الإلهي التام لا يستلزم مفعولًا، وأن تخصيص العالم بالحدوث، هو بلا أي سبب حادث يقتضي وجوده، فما ثَم إلا إرادة قديمة، فإثبات وجود العالم بها اعتباطي، فقد كانت موجودة أزلًا سواءً حدث العالم أم لم يحدث، ولم يتجدد أي شيء فيها، فعلامَ نُسبَ إليها التسبب به؟

فابن تيمية يخالف ما سلكه المتكلمون وابن سينا وأمثاله في إثبات وجود الله، للوصول إلى محرك أول لا يتحرك، أو إله لا تقوم به الحوادث، إذ إن «إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله»[3]، ويرد عليهم بأن «الاعتراف بالخالق ضروري لازم للإنسان»[4]، فإثباته ضرورة تلازم الإنسان «لزومًا لا يمكنه مع ذلك دفعها»[5]، وهذا الضرورة البيّنة لا يعني أنها تسليم بلا دليل، فإن «الشيء قد

(١) منهاج السنة، ج١، ص٢٠٨.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٦٨.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٣٧٥.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٨٩.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٤٣١.

يكون ضروريًّا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه، فلا منافاة بين كونه ضروريًّا مستقرًا في الفطرة، وبين إمكان إقامة الدليل عليه»[١]، فالضروري عند ابن تيمية وإن كان بيّنًا في نفسه إلا أنه يمكن إقامة الأدلة النظرية عليه، وليس في هذا الموقف ما يماثل قول القائل بأن «تبريرنا لوجود العالم الخارجي، هو تسويغ المجتمع فقط، وهذا ليس تبريرًا منطقيًّا، بل اعتقاد بيّن بنفسه»[٢]، ولذا فإن ابن تيمية يقول بأن «طرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معيّن بغير دليلٍ يوجِب نفيًا عامًّا لما سوى تلك الطريق لم يُقبل منه، فإن النافي عليه الدليل، كما أن المثبِت عليه الدليل»[٣].

وقد سلك ابن تيمية مسلكًا ليس فيه الزعم بأنه يصل إلى إثبات وجود مثالي لا يمكن أن يحس، أو ما ينفي قيام أي فعل يقوم في الله بناءً على الاستدلال على حدوث الأجسام بقيام حوادث فيها كما فعل هذا من فعله من أهل الكلام، وإن كان إثبات وجود الله ضروريًّا، فليس في هذا ما يفيد الزعم القائل «كانت الرسل لا تدلل على وجود الله»[٤]، بل الطرق «المعلومة بالعقل الصريح أرشد إليها السمع الصحيح ثبوت الصانع، وترتب على ذلك ثبوت الرسالة»[٥]، فإن «القرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع، وتوحيده، وصفاته وصدق رسله، وبها يُعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس»[٦]، فـ«عامة ما يأتي به حذّاق النظّار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها، وبما هو أحسن منها»[٧].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص١٠٣.

(٢) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، الطبعة الأولى: يناير ٢٠١٧م، ص١١٢.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٦.

(٤) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص١٧١.

(٥) مسألة حدوث العالم، ص٤٩، ٥٠.

(٦) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٨١.

(٧) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٨١.

فإن «**الطرق التي جاء بها القرآن** خير من طريقة الأشعري وغيره، **فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس**، من حدوث **الأعيان القائمة**، وحدوث **الأعيان مشهود** معلوم، **لا يحتاج أن يستدل على حدوثها بحدوث صفاتها**، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث»[1].

فـ«الطريقة المذكورة في القرآن هي **الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها** على وجود الخالق، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بيّن، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة»[2].

فحدوث الأعيان مشاهد، لا أنه يحتاج إلى دليل لإثبات حدوث الأعيان «فالطريقة المذكورة في القرآن هي **المعلومة بالحس والضرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان**، بل يستدل بذلك على وجود المحدِث تعالى.

وأما المعتزلة والجهمية ومن تبعهم، فطريقتهم المشهورة في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع هي الاستدلال: (بإثبات الأعراض أولًا، وإثبات حدوثها ثانيًا، وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثًا، وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعًا)، وقد وافقهم عليها أكثر الأشعرية وغيرهم»[3]، وقد «التزموا حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها، ولزمهم على ذلك وإن لم يلتزموه **حدوث كل قائم بنفسه، بل حدوث كل موجود**، فكان

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٠٦.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢١٩.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٢٢٣.

ما ذكروه من الحجة متضمنًا حدوث الموجودات كلها، حتى الرب تعالى ومعلوم أن الدليل على ذلك لا يكون حقًّا»[1].

و«العلم بحدوث الحوادث المشهودة كافٍ في إثبات العلم بالصانع»[2]، فـ«مجرد **حدوث ما شهد حدوثه يدل على أن له محدثًا، كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها محدثًا**»[3]، «ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات، فكل أحد يعلم أنه هو لم يحدث نفسه ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه، ويعلم أنه لا بد له من محدث، فكل أحد يعلم أن له خالقًا خلقه، ويعلم أنه موجود، حي، عليم، قدير، سميع، بصير، ومن جعل غيره حيًّا كان أولى أن يكون حيًّا، ومن جعل غيره عليمًا كان أولى أن يكون عليمًا، ومن جعل غيره قادرًا كان أولى أن يكون قادرًا، ويعلم أيضًا أن فيه من الإحكام ما دل على علم الفاعل، ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل، وأن نفس الإحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيده العلم بهذه المطالب الإلهية وغيرها»[4]، فـ«كل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر، وكل حادث كما دل على عين الخالق، فكذلك الآخر يدل عليه، فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسماها الله آيات»[5].

إن العلم بحدوث كثير من العالم ضروري، ويعلم المرء حدوث العالَم كله بالاستدلال[6]، بقياس ما غاب منه على ما شهده، فالمخلوقات لها خصائص، و«**تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها**»[7]، «فليس في المخلوقات ما هو مستقل بشيء من المفعولات وليس فيها ما هو علة قائمة، وليس فيها ما هو مستغنيًا عن الشريك

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٤٢٤، ٤٢٥، باختصار يسير.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣١٩، باختصار.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣١٩.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١٢٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١٢٥.
(٦) مجموع الفتاوى، ج٢، ص٧٥.
(٧) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٥، ص٤٢.

في شيء من المفعولات، **بل لا يكون في العالم شيء موجود عن بعض الأسباب إلا بمشاركة سبب آخر له**»[1]، فـ«فليس في المخلوقات ما هو ربٌّ لغيره أصلًا، بل فعل كل مخلوق له فيه شريك، وقد يكون له مانع»[2].

«**وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من موجود واجب الوجود بنفسه**، وأن الموجودات المحدثة بعد عدمها ليست واجبة الوجود بنفسها، بل هي ممكنة محدثة، لا بد لها من فاعل مبدع يكون واجب الوجود بنفسه»[3]، فـ«كل موجودٍ إما أن يكون غنيًّا بنفسه عما سواه، **وإما أن يكون مفتقرًا إلى ما سواه، والمفتقر إلى ما سواه لا يوجد إلا بغني عما سواه**، فيلزم وجود الغني عما سواه على التقديرين، والحوادث مفتقرة إلى غيرها، فثبت أن من الموجودات ما هو غني بنفسه، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه»[4].

و«الموجود إما أن يكون قادرًا بنفسه، وإما ألا يكون قادرًا بنفسه، وما ليس قادرًا بنفسه لا يكون قادرًا إلا بإقدار القادر بنفسه، والحوادث المشهودة كانت معدومة، والمعدوم لا يكون موجودًا بنفسه فضلًا أن يكون قادرًا بنفسه، فثبت أن في الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه، **والقادر بنفسه لا يكون إلا قديمًا أزليًّا واجبًا بنفسه، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا، وهو المطلوب**»[5]، إن «كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق، وهذا الافتقار وصف له لازم، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه، فإن شهدت حقيقته موجودة في الخارج علم أنه لا بد لها من فاعل، وإن تصورت في العقل علم أنها لا توجد في الخارج إلا بفاعل، ولو قدر أنها تتصور تصورًا مطلقًا علم أنها لا توجد إلا بفاعل فهي في نفسها لا توجد إلا بفاعل»[6].

(١) مجموع الفتاوى، ج٢، ص٣٥.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٣٤٢.
(٣) مسألة حدوث العالم، ص١٠٨.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١١٤، ١١٥، باختصار يسير.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١١٥.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١٢٥.

«ومعلوم أن المحدَث الواحد لا يحدث إلا بمحدث، **فإذا كثرت الحوادث وتسلسلت كان احتياجها إلى المحدِث أولى، وكلها محدثات فكلها محتاجة إلى محدِث**، وذلك لا يزول إلا بمحدِث لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزلي بنفسه سبحانه»[1].

لقد خالف ابن تيمية تلك الأطروحات المثالية التي تكلمت بلسان الإيمان وقد عجّت بالمشكلات النظرية، وزادت إشكالاتها مع ارتباطها بالأرسطية، تلك الأطروحات التي أثمرت - كما سبق - الإلحاد مركّبًا عليها، ومن ذلك ما يصوّره جون ستيورات مِل عن أبيه، الذي نشأ على مبادئ الكنيسة البروتستانتية[2]قبل أن يتركها، ويصبح لاأدريًّا فيما يتعلق بأصول الأشياء[3]، يقول مِل: «قد زرع في ذهني منذ البداية فكرة أن طريقة بدء وجود العالم مسألة لا شيء معروفًا عنها، ولا سبيل عندنا إلى الإجابة عن سؤال من صنعنا؟ **لأننا لا نمتلك تجربة أو معلومات أصلية نستطيع الإجابة انطلاقًا منها**، وليس من شأن أي إجابة عن هذا السؤال مهما تكن تلك الإجابة إلا أن تلتقي بالمشكلة خطوة إلى الخلف، لأن ثمة سؤالًا يطرح نفسه على الفور عند ذلك **ألا وهو من صنع الله؟**»[4].

هذا المقطع هو الذي سيؤثر في برتراند راسل الذي كان قبل هذا في شبابه يَقبل البرهان السببي على وجود الله، بأن كل شيء له سبب حتى يصل الأمر إلى المسبب الأول، يقول: «**قد قبلت هذا البرهان حول السبب الأول**، إلى أن قرأت في الثامنة عشرة من عمري السيرة الذاتية لجون ستيورات مل، حيث وجدت فيه هذه العبارة»[5]، ويتابع: «هذه العبارة البسيطة جعلتني أرى وما زلت على هذا الرأي، أن برهان السبب

---

(١) مجموع الفتاوى، ج١٦، ص٤٤٥.

(٢) سيرة ذاتية، جون ستيوارت مل، ترجمة: الحارث النبهان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت-مصر-تونس، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، ص٣٣.

(٣) سيرة ذاتية، جون ستيوارت مل، ص٣٤.

(٤) سيرة ذاتية، جون ستيوارت مل، ص٣٦، ٣٧.

(٥) ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، برتراند راسل، ترجمة: عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سورية-دمشق، الطبعة الأولى: ٢٠١٥، ص٦٤.

الأول خاطئ، إذا كان يجب أن يكون لكل شيء علّة، فيجب أن يكون للإله علّة، إذا كان من الممكن وجود أي شيء ليس له علّة، فمن الممكن أن يكون هذا الشيء العالَم كما يمكن أن يكون الله»[1].

وكلام راسل هنا إنما يستقيم على أدلة اللاهوتيين وما اتفق معها من أدلة المتكلمين وفق تصورهم المثالي للإله، وقد سبقه ابن تيمية لاعتراضه هذا فقال: «**التزموا حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها، ولزمهم على ذلك وإن لم يلتزموه حدوث كل قائم بنفسه، بل حدوث كل موجود، فكان ما ذكروه من الحجة متضمنًا حدوث الموجودات كلها، حتى الرب تعالى، ومعلومٌ أن الدليل على ذلك لا يكون حقًّا**»[2]، والسببية عند ابن تيمية لا تفضي إلى القول بأن كلّ موجود له موجِد، بل كل ما **لم يكن موجودًا ثم وُجد**، لم يكن هو نفسه موجودًا حال عدمه حتى يوجِد نفسه، فلا بد أن يكون غيره أوجده، فهذا يختلف تمامًا عن القول بأن كل موجودٍ ولو كان واجبَ الوجود بالاستدلال على حدوثه بما هو لازم للموجود.

وفي اعتراض راسل ما يماثل اعتراض ابن سينا على المتكلمين، بأن هذا الكون لو كان معدومًا فلا بد أن يكون له سبب من خارجه، ولكن افترضتم عدم تغير المحرك الأول، فمن أوجَد هذا العالَم؟ أي بصورة أخرى لماذا توقف قانون السببية عند نقطة معينة فحسب، لماذا تم إيقافها بعد العالم مثلًا، لماذا لا يكون هذا عند العالم؟ أو تمتد إلى ما بعد العالم، وكيفما قلبت الصورة يبقى الإشكال حول توقف قانون السببية اعتباطًا.

لقد أجاب ابن تيمية عن هذا بتفكيك الجذور الأصلية له، أي مقالة أرسطو عن المحرك الذي لا يتحرك، وعلِم أن سبب الإشكال يكمن في أن «**حقيقة قول أرسطو وأتباعه: إن الرب ليس بخالق ولا عالم**»[3]، لقد تم افتراض ذات مجردة، لا يقوم بها

(١) ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، برتراند راسل، ص٦٥.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٤٢٤، ٤٢٥، باختصار يسير.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٤١٥.

أي حادث، متابعةً للأصل الأرسطي، أي لا فعل لها، ونُسب إليها إحداث العالم عند المتكلمين، دون أي مسوّغ سببي لهذا، إن **الحوادث المشهودة وما يماثلها في الحكم بحدوثه**، كان يمكن أن توجد، ويمكن أنْ لا يوجد، «والممكن ليس له من نفسه وجودٌ أصلًا، بل وجوده ممكن، ولا يحصل إلا بغيره»[1].

ويستحيل البقاء في حيز الممكنات، فلا بد من ذات واجبة الوجود، ولكن هذه الذات ليست مجردة عن الصفات بحيث لا يقوم بها سبب الحادث الذي يوجد به الممكن المباين لله، ولهذا فإن ابن تيمية يسلّم بأن كل مخلوق محدث بعد أن لم يكن، ويكون السؤال بعد هذا هل كل محدَث يجب أن يكون مخلوقًا؟[2]

يقسم ابن تيمية الحوادث (الكائن بعد أن لم يكن) إلى أقسام:

١. **الحادث في الله: وهو فعل الله**[3]، وهو غير مخلوق، وأفعال الله «نوعان، لازم ومتعدٍ والنوعان مذكوران في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤]، فالاستواء والإتيان والمجيء والنزول، ونحو ذلك أفعال لازمة، لا تتعدى إلى مفعول، بل هي قائمة بالفاعل، والخلق والرزق، والإماتة والإحياء، والإعطاء والمنع، والهدى والنصر، والتنزيل ونحو ذلك تتعدى إلى مفعول»[4]، وأفعال الله ليست مخلوقة[5]، ولا يماثله غيره لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله[6]، وهذه ليست ذوات، بل صفات لذات واجبة الوجود.

٢. **الحادث خارج الله: وهو مفعول الله**، فـ«كل ما سوى الله تعالى، لا يكون إلا مسبوقًا بالعدم، إنما يكون عقب تكوينه له، فهو مسبوق بغيره سبقًا زمنيًّا، وما كان كذلك

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٩٤.
(٢) الصفدية، أحمد بن تيمية، ج٢، ص١٥٩.
(٣) منهاج السنة، ج٢، ص٣٨٠.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٨، ص١٨، ١٩.
(٥) الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ–١٩٨٧م، ج٥، ص٣٨.
(٦) الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، ج٥، ص٩.

لا يكون إلا محدثًا»[1]، و«**ليس مع الله شيءٌ من مفعولاته قديم معه، لا بل هو خالق كل** شيء، وكل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق، محدث كائن بعد أن لم يكن»[2].

إن «كل واحدٍ من أفعاله لا بد أن يكون مسبوقًا بالفاعل، وأن يكون مسبوقًا بالعدم، ويمتنع كون الفعل المعيّن مع الفاعل أزلًا وأبدًا، **وأما كون الفاعل لم يزل يفعل فعلًا بعد فعل فهذا من كمال الفاعل، إذا كان الفاعل حيًّا**، وقيل: **إن الحياة مستلزمة الفعل والحركة، كما قال ذلك أئمة أهل الحديث، كالبخاري والدارمي وغيرهما**، وأنه لم يزل متكلمًا إذا شاء وبما شاء ونحو ذلك كما قال ابن المبارك وأحمد وغيرهما، من أئمة الحديث والسنة»[3].

إن الله «لم يزل ولا يزال قادرًا، **والقدرة لا تكون إلا على ممكن، فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال**»[4]، وهنا تأتي المسألة التي استصعبها الرازي وهي: هل وجود العالم ممكن أزلًا، فقال عن الحوادث المخلوقة الممكنة: «**المسألة في نفسها مشكلة**، فإنا إذا سلمنا أنه لا أول لإمكان وجودها، كان معناه: أن إمكان وجودها حاصل في الأزل، فإذا قلنا: إنه يمتنع كونه أزليًّا، كان معناه: أن إمكان وجوده غير حاصل في الأزل، فهذا يقتضي الجمع بين نقيضين، وهب أن هذه المسألة صعبت على الكل، في الصورة المذكورة، لكن كيف اجتمع فيها صدق القولين مع كونهما متناقضين؟ **ولا شك أن هذا في غاية الصعوبة** والله أعلم»[5].

وابن تيمية يحل هذه المسألة بالتفريق بين أفراد الحوادث، وبين نوع الحوادث، فيقول: «**هو تناقض إذا نفى الأولية عن نفس ما له أول**، وهو كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث، **أما إذا نفى الأولية عما لم تثبت له أولية، وهو نوع الحوادث**، لم يتناقض»[6]، فالتناقض لا يكون إلا على من نفى أن الحادث المعين له أول، فقال بأن المعين/ الفرد

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٢٧٠، ٢٧١.
(٢) مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٢٢٨.
(٣) مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٢٢٧، ٢٢٨، بتصرف يسير.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٨٥.
(٥) المطالب العالية، محمد بن عمر الرازي، ج٤، ص٣٩-٤٠.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٨٥.

الحادث ليس له أول باعتبار إمكانه، ولا بد أن يكون له أول باعتبار وجوده، أما من قال بأن نوع الحوادث ممكن، ولا بد لكل فرد منها من أول فلا إشكال، إذ يجوز أن يكون قبله حادث، وقبل الحادث حادث وهكذا.

ومعنى هذا أن ابن تيمية يقول لو قدّر وجود حوادث في العالم، وقبل كل حادث حادث، لا إشكال في هذا، فهي ممكنة الوجود و«الإمكان ليس وصفًا موجودًا للمكن زائدًا على نفسه، بل هو بمنزلة الوجوب والحدوث والوجود والعدم، ونحو ذلك من **القضايا التي تعلم بالعقل**»[1]، فالمحدثات قبل وجودها لا وجود لها وليس الإمكان محلًا موجودًا في الواقع الموضوعي «**وإثبات إمكان وجودي من محل قبل وجود الممكن خيال محض**»[2]، فلما يقال بإمكان تسلسل الحوادث المفعولة لله، لا يلزم من هذا وجود محل موضوعيًّا لهذا التسلسل، إنما هو حكم عقلي بجواز حصول هذا.

والحوادث التي حدثت كان يمكن أن تحدث قبل حدوثها، و«ما من وقت يقدر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله، لا إلى غاية، فليس للإمكان ابتداء محدود، يبين ذلك: أنه قد يقال: صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز الحركة، وصحة الفعل أو جواز أو إمكان الفعل إما أن يكون به ابتداء وإما أنْ لا يكون، فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة، فتكون جائزة في الأزل، وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه ما من وقت يقدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله، **فكل ما يقدر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية**، فعلم أنه ليس للجواز بداية، **فيكون جواز ثبوت الحركات دائمًا لا ابتداء له، ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع**»[3].

فمع أن مجموع الحوادث لا أول له، فإن كل حادث معيّن منها له أول، والسبب في إحداثها وجعلها موجودة هو فعل الله، والفعل يسبق المفعول، والفاعل يسبق فعله، فبقي وجود الله أزليًّا، يسبق كل مفعولٍ معين، و«العقل إذا قدّر حوادث متوالية لم تزل،

(١) مسألة حدوث العالم، ص٦٦.
(٢) مسألة حدوث العالم، ص٦٦.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٢، ص٣٩٤، ٣٩٥.

ولا تزال، كان يعلم أن كل واحدٍ منها قد انصرم وانصرم ما قبله، مع أنه قد قدّر دوام هذا النوع، كما يعلم أن كل واحدٍ منها له أول، مع تقديره أنه لا أول لها»[١].

فابن تيمية لا يرى أي فرق بين الماضي والمستقبل في جواز تسلسل الحوادث فيهما، إن وجود «**ما لا يتناهى في المستقبل موجود** باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة، ولم ينازع في ذلك إلا من شذ كالجهم وأبي الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين، محجوج بالكتاب والسنة، مخصوم بالأدلة العقلية مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين»[٢]، وقد قال أكثر المتكلمين بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي[٣]، ولا معنى للقول بالامتناع في الماضي، إذ إن «الحوادث الماضية عدمت بعد وجودها، فهي الآن معدومة، كما أن الحوادث المستقبلة الآن معدومة، فلا هذا موجود، ولا هذا موجود الآن، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت، ذاك في الماضي، وهذا في المستقبل، وكون الشيء ماضيًا ومستقبلًا أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخرًا عن الماضي ومتقدمًا على المستقبل، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلًا، وكل مستقبل سيكون ماضيًا، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلًا، وسيصير ماضيًا»[٤].

ومعنى هذا أن «**تاريخ الحدوث ليس مطلقًا**؛ إذ هو يعتمد على ربط حادثة معينة بغيرها من الحوادث التي سبقتها والتي لحقتها على نحو يجعلها إذا أخذت في مجموعتها تكون سلسلة زمنية أو تاريخيًا ... فكلمة أمس لا دلالة لها إلا من حيث ارتباطها باليوم، وباليوم السابق على الأمس»[٥].

وبعدم التفريق بين الماضي والمستقبل في تسلسل الحوادث قال الماديون الجدليون، يقول إنجلز: «من الواضح أن اللانهاية التي لها نهاية وليس لها بداية، ليست في لا نهائيتها أكثر ولا أقل من تلك التي لها بداية، ولكن ليس لها نهاية، إن أقل فطنة

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٨٢.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٥١.
(٣) قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة، كاملة الكواري، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م، ص٧٩.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٥١، ٥٢.
(٥) المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ص٢٧٥-٢٧٤.

جدلية كانت ستوحي أن **البداية والنهاية مرتبطان ببعضهما ضرورة**»[1]، هذه الفكرة التي نظر إليه أنصار النظريات الكلامية على أنها «**من أخطر ما تضمنه هذا المذهب من التصورات والآراء**»[2]، وهي خطِرة على تلك المذاهب الكلامية وتصوراتها المثالية فحسب.

إن هؤلاء الماديين الذين أنكروا وجود الله، لمّا لم يعرفوا عن واجب الوجوب إلا ما قاله المثاليون، وعلموا أن المثاليين لم يثبتوا سوى تصورات ذهنية، فإنهم لم يثبتوا الإله وفق التصور المثالي، لكنهم لم يتقدموا أبدًا نحو إثبات واجب الوجوب، الثابت في الواقع الموضوعي القابل للحس كالذي يقول به ابن تيمية وأهل الحديث والسلف من قبل.

إن نظرة ابن تيمية لمسألة تسلسل الحوادث، وإمكانها في الماضي كما في المستقبل، تسد الطريق على من قال بأن القول بحدوث العالم ممتنع؛ إذ إن الحادث هو المسبوق بالعدم، ومن سلّم امتناع إمكان وجود حادث قبله، يسلّم امتناع الزمن قبل العالم، ومن هنا قال من قال بأزلية العالم، ويصبح السؤال عن القبل غلطًا، إذ إنه يتحدث في الممتنع، فيمتنع القول عما قبل العالم، فسدوا على أنفسهم طريق إثبات الله من خلال زعمهم بالاستدلال على وجوده؛ يقول ابن تيمية: «إن المسبوق بغيره سبقًا زمنيًّا لا يكون قديمًا، والأثر المتعقب لمؤثره الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثره، ليس مقارنًا له في الزمن، بل زمنه متعقب لزمان تمام التأثير، **كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديمًا، بل كل جزء من الزمن مسبوق مسبوق بآخر، فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم**»[3].

وليس قوله عن جنس الزمن قديمًا، باعتبار أن الجنس نفسه شيء قائم بذاته، بل هذا

---

(١) ضد دوهرنج، إنجلس، ص٦٠، باختصار يسير.

(٢) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١١٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٣٦٧.

من الكلي، الذي لا يوجد في الواقع إلا أفراده المعيّنة، كما سبق من منهجه، ومن هنا يقول: «وقد يراد بالزمان **مجرد التقدير بالحوادث**، كما يقال: هذا قبل هذا بكذا وكذا، وهذا بعد هذا بكذا وكذا، فيكون المراد به تقدير ما بين الحوادث بحوادث أخر، **وهذا التقدير من جنس العدد للمعدودات** فإنه بالعدد يظهر زيادة أحد المعدودين على الآخر ونقصانه عنه ومساواته له، ثم مع ذلك **فليس العدد للمعدودات أمرًا موجودًا في الخارج لجوهر قائم بنفسه أو عرض قائم فيها**، وإنما هو من باب الفصل والتمييز بين بعضها وبعضها وهي ممتازة ومنفصلة بذواتها وأعيانها لا بشيء غير ذلك»[1]، «**وإنما هذا يقدّر في النفس كما يقدّر امتداد مجرّد عن كل ممتد، وعدد مجرّد عن كل معدود، ومقدار مجرّد عن كل مقدّر، وهذه كلها أمورٌ مقدّرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان**»[2].

إن من نفى الزمن قبل العالم، كان يقول هذا تبعًا لنفيه أن يكون الله متحركًا، فمنع الزمان لامتناع أي حركة قبل العالم، ومن أثبت الأفعال المتعاقبة في الله، يثبت وقوع حوادث متعاقبة، «فالموجود هنا هو الله سبحانه وتعالى، وهو متقدم على العالم، بتقدم هو من صفات نفسه، وإذا قيل هو زماني وكان المراد بالزمان هنا شيئًا من صفاته، لم يكن ذلك مُحالًا، وليس النزاع في مجرد لفظ، فإنا نعقل ونتصور تصوّرًا بديهيًّا وجود شيء قبل شيء، من غير أن يكون هناك موجود غيرهما، فهذا التقدم - سواء سموه زمانيًّا أو لم يسموه - فهو معقول»[3].

وقد عارض الألباني كلام ابن تيمية في مسألة تسلسل الحوادث بما لا يظهر فيه تصوّره للمسألة، ويظهر أن جزءًا من رفضه لكلام ابن تيمية تابع لموقفه من الفلسفة بشكل عام، فقال: «لقد أطال ابن تيمية رحمه الله في الكلام في رده على الفلاسفة محاولًا إثبات حوادث لا أول لها، وجاء في أثناء ذلك بما **تحار فيه العقول**، ولا تقبله أكثر **القلوب**، **فذلك القول منه غير مقبول**، وكم كنا نود ألا يلج ابن تيمية رحمه الله هذا المولج، لأن

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٢، ص٢٨٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٣٢٩.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٥، ص٢٢٢، ٢٢٣.

الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه»[١]، وحصر كلامه في المسألة في مناقشة حديث القلم[٢]، وقد أجاب ابن تيمية عما ذكره[٣]، ولم يحسن الألباني تصويرَ مذهب ابن تيمية، مما دفع غيره لتعقّبه والرد عليه[٤].

أما سعيد فودة فقد حرص على مقارنة ابن تيمية في مسألة تسلسل الحوادث بالماديين[٥]، مع بيانه أن ابن تيمية يفترق عن الملحدين منهم بإثباته وجود الله[٦]، على أن هذه المسألة ليست هي التي أوصلت الملحدين الماديين إلى نفي وجود الله، بل ما بثه المثاليون اللاهوتيون الذي اشتركوا في مثاليتهم بقطع النظر عن قالبها الذي زجوها فيه، مرة بقالب باسم اليهودية وآخر باسم النصرانية، وآخر باسم الإسلام، وفودة نفسه من هؤلاء المتحدثين عن ذلك الذي لا هو في العالم ولا خارجه، لا يشار إليه، ومرة يشبه وجوده بالأعداد في الذهن، وأخرى كالأحلام بلا جهة، ونحو هذا، وهو القائل: «لا يجوز مطلقًا القول بأن الله يشبه خلقه **ولو بجهة من الجهات**»[٧]، وهذا يلزم منه أن لا نعرف وجودًا غائبًا عنا، وبدون أي قدر مشترك، لا يمكن فهم أي كلام عن غائب لا يشبه غيره بأي وجه من الوجوه[٨]، وأقل أحواله أن يوصل إلى اللاأدرية فيما يتعلق بوجود الله، فنحن نعلم الأشياء المحسوسة، وهي «**وحدها بإمكانها أن تكون موضوع الإدراك الحسي والمعرفة، فإننا لا نعرف شيئًا عن وجود الله**»[٩]، باعتبار أنه لا يشبه أي شيء محسوس مطلقًا.

(١) السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، ج١، ص٢٥٨، باختصار.

(٢) السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، ج١، ص٢٥٨.

(٣) مجموع الفتاوى، ج١٨، ص٢١٣-٢٢٠.

(٤) دعاوى المناوئين لابن تيمية عرض ونقد، عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزي، الرياض/ القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ، ص٢٩٧.

(٥) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، عبد الوهاب الإخيمي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، نسخة رقمية، ص٣١.

(٦) رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، عبد الوهاب الإخيمي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ص٣١.

(٧) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٣٤١.

(٨) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٤٦.

(٩) الاشتراكية الطوباوية والعلم، فريدريك إنجلز، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: شباط ٢٠١٣، ص٢٧.

ومع خلاف ابن تيمية للمتكلمين، فهو أشد خلافًا لابن سينا ومن نحا نحوه، فعند ابن تيمية كل الممكنات المباينة لله محدثة بمعنى كل معيّن منها مسبوق بالعدم، بخلاف ابن سينا الذي يرى قدم العالم، وإن سماه بالممكن فهذا عنده «**بمعنى الاحتياج إلى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه**، ومعنى الاحتياج إلى الغير أي أن قِدم هذا العالم مستند إلى قدَمه تعالى، أي **فقِدمه أوجب قدم هذا العالم**»[1]، فعند ابن سينا لا يقوم بالله فعل، بخلاف ابن تيمية، «ولا يلزم من قال: **إنه لم يزل فاعلًا أن يقول بقدم شيء من العالم**، إذ يمكنه أن يقول: لم يزل فاعلًا لشيء بعد شيء، **فكل ما سواه محدث، وهو لم يزل فاعلًا**»[2].

وما تم ابتكاره من أسبقية لا زمنية يرفضه ابن تيمية، فهو الذي جعل ابن سينا يقول بما قاله من أنه لا يلزم في غير الله أن يكون مسبوقًا بالعدم؛ يقول ابن تيمية: «**إن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ونحو ذلك، معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني**، وأما التقدم بالعلّية أو الذات مع المقارنة بالزمن، فهذا لا يعقل البتة، ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو تخيل لا حقيقة له»[3].

وقد بلغ التجريدُ المثالي مع الأشعرية والتزامُ أن الأول غير متحرك آخرَ نتائجه حتى قالوا: «إن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه **لا لغاية يستند الإبداع عليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها**»[4]، بل يخلق لمحض المشيئة والإرادة، دون مرجح لشيء على آخر سوى الإرادة والمشيئة لها، وهو ما يخالفه ابن تيمية، إذ إن «نسبة القدرة والمشيئة إلى جميع المتماثلات سواء، فيمتنع الترجيح بمجرد ذلك، فلا بد أن يكون المرجح ما لله تعالى في ذلك من الحكمة، والحكمة تستلزم علم الحكيم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر، وأن يكون ذلك الراجح أحب إليه من الآخر، وحينئذٍ فذلك يستلزم تفاصيل المعلومات المرادات، وذلك يمنع تساويها»[5].

---

(١) قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة، كاملة الكواري، ص١٨٥.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٦١.
(٣) منهاج السنة، ج١، ص١٧١.
(٤) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، ص٢٢٤.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٤، ص٢٠٣.

إن ابن تيمية يبطل التصور المثالي للإله، والأرسطي منه بشكل خاص، فليس وجود الإله تجريدًا محضًا بل ذلك على التحقيق مجرد فكرة تم ابتكارها من الإنسان، «**ليس المحدِث مجردًا عن الصفات والأفعال، بل له صفات وأفعال**»[1]، ومن هنا فإن الاتساق داخل منظومة ابن تيمية الفلسفية يطرد قانون السببية بأن كل محدَث لا بد له من سبب حادث، فإن قيل بأن المفعولات متعاقبة، فهي ممكنة، تحتاج إلى سبب خارجها، وهذا السبب هو فعل الله، القائم بذات واجبة الوجود، فإن «الواجب بنفسه تقوم به الأفعال **المتعلقة بقدرته ومشيئته**»[2]، فهو «يوجب بمشيئته وقدرته ما شاءه»[3].

وإن قيل بأن الفعل يحتاج إلى سبب حادث بأن تكون الأفعال متوقفة على ما قبلها من أفعال تقوم بالله فهذا مطرد، «فكما يقدّر في العالَم من أمر حادث لا بد له من سبب حادث، وذلك يقتضي أن تقوم به الأفعال، ثم إذا قيل: أفعاله لا بد لها من سبب، لم يمكن أن يمنع المنازع **تنوع الأفعال وتعاقبها**»[4]، وأفعال الله أو الحوادث الفعلية له «من لوازم الواجب، لا يفتقر إلى غير الواجب، **وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن**، فإن الممكن نفسه مفتقر إلى غيره، فما فيه أولى أن يفتقر إلى غيره»[5].

إن التصوّر الأرسطي القائل بأن الأول لا يتحرك، لا يتغير، لا يقوم به فعل، هو الذي أوقع أنصاره، في إشكاليات عديدة، منها ما يتعلق بعلم الله، حتى قال بعضهم: لا يعلم المستقبل، وأنه لا يعلم الجزئيات، ومن ذلك مسألة علم الله عز وجل، بخلاف ابن تيمية الذي لم يرَ حرمة لهذه المقولة توجب عليه مراعاتها، ومن هنا فهو يثبت أن الله «**يعلم ما يكون قبل أن يكون**»[6]، وكذلك يثبت أنه «**يتجدد له علم آخر**»[7]، فقد «قدَّر مقادير

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٣٦.

(٣) مراتب الإجماع لابن حزم، ويليه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، بعناية: حسن أحمد أسبر، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص٣٠٧.

(٤) مسألة حدوث العالم، أحمد بن تيمية، ص١٠١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٢٣٨.

(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص١٧.

(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص١٧.

الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقه علمًا مفصلًا، وكتب ذلك وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده، ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال وبذلك جاء القران في غير موضع، بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده»[1].

إن تصور ابن تيمية مصادم تمامًا لنظرة أرسطو عن الله بأنه محرك لا يتحرك، بل الله عند ابن تيمية حيٌّ يفعل، تقوم به الأفعال اللازمة والمتعدية، وقيام الأفعال المتعدية كالخلق، يحدِث مخلوقًا خارج الله، وبهذا يفرق ابن تيمية بين فعل الله ومفعوله، ومن هنا فإن فعل الإنسان فعل للإنسان نفسه، ومفعولًا لله لا فعلًا لله، فلما يظلم الإنسان، فهذا فعله، ليس فعل الله، إنما هو مفعوله، ومفعولات الله لا تنسب أفعالها إلى الله، و«أما الرضا بكل ما خلقه الله ويقدّره فلم يدل عليه كتاب ولا سنة، ولا قاله أحدٌ من السلف، بل قد أخبر الله تعالى أنه لا يرضى بأمور مع أنها مخلوقة»[2]، ومن هنا كانت نظرة ابن تيمية لا تحمل الرضا بالأمر الواقع، لمجرد وجوده، «فالعبد يوافق ربه فيكره الذنوب ويمقتها ويبغضها، لأن الله يبغضها ويمقتها، ويرضى الحكمة التي خلقها الله لأجلها»[3].

ولم يساير ابن تيمية أرسطو في تعريفه للمكان، حيث «يتناول أرسطو مفهوم المكان تناولًا ساذجًا إلى حد كبير، فهو يتصور المكان على أنه نوع من الوعاء، تستطيع أن تصب فيه ما شئت من السوائل»[4]، وتابعه على ذلك من تابعه من أنصاره ومن المتكلمين فنفوا المكان عن الله، وبهذا نفوا أن يكون الله خارج العالم أو داخل العالم، وأنه فوق العرش حقيقة، على أن «لفظ الموضع، والمكان، والحيّز، يراد به أمر موجود، وأمر معدوم»[5].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٦٥.

(٢) منهاج السنة، ج٣، ص٢٠٥.

(٣) منهاج السنة، ج٣، ص٢٠٧، ٢٠٨.

(٤) أرسطو، ألفرد إدوارد تايلور، ص٨١.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٢٦.

فـ«الحيّز يراد به الأمر الوجودي المنفصل عن المتحيز، **ويراد به ما لا ينفصل عن المتحيز، ولا يستلزم وجود غيره**»[1]، وابن تيمية لا يرى الانحصار بمذهب أرسطو، فإن «للناس في المكان أقوالًا أخر، منهم من يقول: إن المكان هو الجسم الذي يتمكن عليه غيره، ومنهم من يقول: **إن المكان هو ما كان تحت غيره**، وإن لم يكن متمكنًا عليه، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو الأبعاد»[2]، ويرفض ابن تيمية اعتبار أن المكان «جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم»[3]، فهذا من إثبات المجردات في الواقع الموضوعي، كما هو شأن المثالية.

وبعد هذا فـ«حقيقة الأمر أن يُنظر إلى المقصود، فمن اعتقد المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن سواء كان محيطًا به، أو كان تحته، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار، **ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه، مع غناه له، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار**»[4].

فمفتاح المسألة التفريق بين الوجود الذهني والوجود الموضوعي، فمن قال عن الله: «كان ولا مكان»، لينفي وجود الله وجودًا قائمًا بنفسه خارج العالم، كان مثل قوله «كان ولا عدد»، باعتبار الأعداد وجدت بعده، من المخلوقات المتعددة، وما يجيب عنه في أن هذا لا يعني أنه لم يكن واحدًا بنفسه، فلا شيء زائد عن الله عز وجل مقارن لله اسمه العدد كرقم واحد، يقال مثله في مسألة المكان، وكذلك قولهم «كان ولا زمان» بنفي الحركة، فيقال لا زالت تقوم به الأفعال، ولا يلزم من هذا التعاقب للأفعال وجود شيء زائد عن الله اسمه الزمن مقارن له بالوجود، بل هذا مجرد افتراض ذهني، أما من ناحية موضوعية فالأفعال ليست زائدة عن الله.

وبين المادية والمثالية ألوان من الفلسفات المتذبذبة، مثل تلك التي حاولت الخروج عن المسألة الأساسية فلا هي مادية ولا مثالية، بتقدير ما ليس عقليًا ولا هو

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٥، ص١٥٧.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٢٤٨.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٢٤٨.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٢٤٩.

قابل للحس، لا هو في الأذهان ولا في الأعيان، يقول ابن تيمية: «**ومن أثبت ماهيةً لا هي في الذهن ولا في الخارج، فتصوُّر قوله يكفي في العلم بفساد قوله**»[1]، إن قول بعضهم -كما سبق- بوجود شيء «**مجردٍ عن الوجودين الخارجي والذهني**، هذا الفرض في الذهن **كما تفرض سائر الممتنعات في الذهن**، مثل أن يفرض موجودًا لا واجبًا ولا ممكنًا، ولا قائمًا بنفسه ولا بغيره، ولا مباثنًا لغيره ولا مجانبًا له، وهذا كله مفروض في الذهن»[2]، فـ«تقدير شيء لا يكون في الذهن ولا خارجه ممتنع، وهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة»[3].

ومن تلك الفلسفات التي حاولت الخروج عن نسق المادية والمثالية: اللاأدرية بصيغها المختلفة، و«إن السفسطة منها ما هو نفي للحق، **ومنها ما هو نفي للعلم به، ومنها ما هو تجاهل وامتناع عن إثباته ونفيه، ويسمى أصحاب هذا القول اللاأدرية لقولهم: لا ندري**»[4]، لقد تنوعت الأشكال التي تعبر عن اللاأدرية والسفسطة، والتي لا تكون لصالح الإيمان متى انتسبت إليه متسترة باسم تفويض المعنى، والواقع أنها تحمل في أحشائها فلسفات معارضة لمعاني النصوص، وإنما تتمسح بالنصوص بعد تعطيل معانيها بزعم تفويض معناها.

يقول ابن تيمية: «هذا عمدة كل زنديق ومنافق يبطل العلمَ بما بعث الله به رسلَه، تارةً يقول: لا نعلم أنهم قالوا ذلك، وتارة أخرى يقول: **لا نعلم ما أرادوا بهذا القول، ومتى انتفى العلم بقولهم أو بمعناه لم يُستفد من جهتهم علمٌ، فيتمكن بعد ذلك أن يقول ما يقول من المقالات، وقد أمِن على نفسه أن يُعارَض بآثار الأنبياء، لأنه قد وكَّل ثغرها بذَيْنك الرمحين الدافعين لجنود الرسل عنه، الطاعنين لمن احتج بها.**

وهذا القدر بعينه عينُ الطعن في نفس النبوة، بل **يقر بتعظيمهم وكمالهم إقرارَ من لا يُتلقى من جهتهم العلم**، فيكون الرسول عنده بمنزلة خليفة يُعطى السّكة والخُطبة

(١) الرد على المنطقيين، ص١٣٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٣١٨، بتصرف يسير.

(٣) الإيمان، أحمد بن تيمية، ص٣١٧.

(٤) منهاج السنة، ج١، ص٢٣١.

رسمًا ولفظًا، كتابة وقولًا، من غير أن يكون له أمرٌ أو نهي مطاع، فله صورة الإمامة بما جُعل له من السّكة والخطبة وليس حقيقتها»[1].

ومن زعم أن «الأنبياء والرسل لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلامًا لا يعقلون معناه، ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذا كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبيانًا للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نُزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب من صفاته، أو كونه خالقًا لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، أو عن كونه أمرَ ونهى، ووعدَ وتوعد، أو عمّا أخبر به عن اليوم الآخر، لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر، ولا يكون الرسول بيّن للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين، وعلى هذا التقدير: فيقول كل **ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما علمته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك**، لأن تلك النصوص متشابهة لا يعلم أحدٌ معناها، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يُستدل به، فيبقى هذا الكلام سدًا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء، وفتحًا لباب من يعارضهم ويقول: إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء»[2].

وهذه الطريقة التي تزعم أن النبي ﷺ بلّغ ما أنزل إليه «دون أن يكون عالمًا به إطلاقًا»[3] سلكها من رام جعل خير مفسّرٍ للقرآن غير النبي ﷺ من غير المسلمين[4]، بزعمه أن تبليغ النبي للقرآن لم يكن أكثر من النطق به صوتيًا أمام الناس[5]، بكلام لم يفهم معناه ولا من عاصره، إنما فهمه غيرهم ممن جاء بعدهم بقرون، حتى ولو لم يكن قد آمن بالله عز وجل، باسم القراءة المعاصرة.

(١) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، ص١٣٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٠٤، ٢٠٥، باختصار يسير.

(٣) بؤس التلفيق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سمرين، مركز دلائل، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ ص٢٥.

(٤) بؤس التلفيق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سمرين، ص٢٦.

(٥) بؤس التلفيق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سمرين، ص٢٦.

لقد كانت هذه إحدى النتائج المنطقية لتفويض المعنى، بعزل دلالة النصوص عن معانيها، والتي متى اتسقت ستضحي في الختام إثبات وجود لله غير معلوم، أي غير معلوم التحقق في الواقع الموضوعي، إنهم الذين قال فيهم هيوم: «**هم ملحدون دون علم منهم**»[1]، أو هم الذين خارج منال العلم، وخارج اهتمام البشر كما وصفهم فرويد[2]، ومن قبل هؤلاء كانت عين ابن تيمية الناقدة تستشف هذه المقالات بما يلزم وما فيها لو اطردت، ولم يشفع لها مجرد انتسابها إلى السلف، والسنة، يقول: «**قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد**»[3].

إن هذا الباب هو الذي نفذ منه «سيوران» ليجعله نظرة إلى الوجود نفسه، فـ«للوصول إلى التحرر لا بد من الإيمان بأن **كل شيء واقعي**، أو **بأن لا شيء واقعي**، لكننا لا نتبيّن إلا درجات من الواقع، تبدو لنا الأشياء من خلالها حقيقية بقدر ما، موجودة بقدر ما، هكذا **لا يكون في وسعنا أبدًا أن نعرف جليّة أمرِنا**»[4].

فيُظهر ضرورة الانحياز إلى المادية، أو إلى المثالية، لكنه يختار التشكك، بناء على مناقضته للمعرفة النسبية التي هي جزء من الحقيقة التامة مع الحقيقة التامة، ليجعل الأمر يدفع إلى عدم التبيّن، وبطريقته الساخرة «لمّا كان من المستحيل الحسم في الموضوع، فإن الأفضل أن ننتظر»[5]، لينتهي إلى القول بأن «**كل شيء يبدو غير قابل للتفسير**»[6]، وبمثله لو طرد قول أهل تفويض المعاني، إلى الوجود نفسه، وحرصوا على الاتساق، فمن يزعم تعذر المعرفة لفهم معاني النصوص في الصفات، يلزمه مثله في غيرها من الصفات، ثم يلزمه مثله في غير الصفات الإلهية، في أخبار الغيب جميعًا، ثم يطرد ذلك في الوجود جميعه على طريقة سيوران.

---

(١) محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ص٥٩.
(٢) مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ص٧٥.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٠٥.
(٤) اعترافات ولعنات، سيوران، ص٨٩.
(٥) اعترافات ولعنات، سيوران، ص٩٩.
(٦) اعترافات ولعنات، سيوران، ص٤٢.

ومن صور اللاأدرية ما قاله كانط بأن **الشيء في ذاته موجودٌ دون سبيل إلى معرفته**، وذلك يتعاون مع إثبات معرفة قبلية في نظريته المعرفية، فابن تيمية يرى أن من السفسطة الزعم **بأن الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها**[1]، ونظرية كانط تسمح بالإيمان بمسلّمات عارية عن الدليل، بأفكارٍ أساسية: فكرة النفس، وفكرة العالَم، وفكرة الله[2]، لكن «هذه المعرفة **لا تحدد نوعًا من الوجود الموضوعي**، بل مجرّد شرط قَبليّ لمعرفتنا»[3]، هذه الأفكار «**قيمتها تنظيمية**، بمعنى أنها **لا تعيّن الموضوعات**، وإنما تفيد كقاعدة للعقل»[4].

إن هذه الأفكار ومنها (فكرة الله) ليست عند كانط موضوعاتٍ قابلة للمعرفة، إنما هي مفيدة للعقل، لينظم المعرفة[5]، وهذا بخلاف ابن تيمية الذي لا يسمح نسقه المعرفي بوجود مسّمات عارية عن دليل، فـ«**الإيمان بالشيء مشروط بقيام دليل يدل عليه**»[6]، والله ليس مجرد فكرة، منظمة أو غير منظمة، بل له وجود موضوعي، قابل للحس، يشار إليه، «فوق سماواته على عرشه، ليس في مخلوقاته شيءٌ من ذاته، ولا في ذاته شيءٌ من مخلوقاته»[7].

فلم يُصب من جعل ابن تيمية يوافق «جوهر رؤية الفيلسوف كانط»[8]، ولا من حاول مقاربته مع الاسمية[9]، والاسميّة مذهب يقول بعدم وجود أفكار عامة[10]، أي إن «**الكليّات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ**

---

(١) الصفدية، أحمد بن تيمية، ص٩٨.
(٢) إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى:١٩٧٧م، ص٣٤٤.
(٣) إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، ص٣٤٤.
(٤) إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، ص٣٤٥.
(٥) إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، ص٣٤٤.
(٦) مجموع الفتاوى، ج٢٩، ص٤٩٣.
(٧) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٦٢.
(٨) منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤١.
(٩) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ١٩٨٤م، ص١٩٧.
(١٠) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٨٧٧.

أو أسماء»[١]، وهو ما يخالف كلام ابن تيمية الصريح المتكرر بأن «**الكليّات إنما تكون كليّات في الأذهان لا الأعيان**»[٢]، فيثبت كليّات ذهنية، بخلاف المذهب الاسميّ.

وقد زعم علي سامي النشار أن ابن تيمية ينطلق من «اتجاه اسميّ»[٣]، في تجاهل «**أن المذهب الاسمي مختلف تمامًا عن المذهب القائل بأن الكليات في الذهن فقط،** لأن المذهب الاسمي ينفي الكليات مطلقًا في الذهن، وفي الواقع»[٤]، وبالتالي على المذهب الاسمي «ليس في الذهن معنى عام يشمل أفرادًا كثيرين، ولا في الواقع أيضًا، فليس ثمة معاني مشتركة بين الأشياء، والاشتراك بينها إنما في الأسماء فقط»[٥]، وهو ما لا يقول به ابن تيمية البتة.

وقد تتابعت الدراسات التي تابعت النشار في هذه النتيجة، مثل دراسة عفاف الغمري التي استنسخت سطور النشار، دون أي علامة تنصيص أو إحالة في الحاشية، إنما غيرت بعض الصياغة، ففي كتاب النشار: «عرض ابن تيمية إذًا للمذاهب الثلاثة: الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص، والأرسطية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ورفض كل هذه الأقوال»[٦].

لتعيد الغمري كلماته بتغيير طفيف: «يرفض ابن تيمية هذه المذاهب الثلاثة الفيثاغورية القائلة بالأعداد المجردة، والأفلاطونية القائلة بالماهيات المجردة، والأرسطية القائلة بالماهيات المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص»[٧].

---

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٣م، ص١٤.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، ج٣، ص١٦٠.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٩٧.

(٤) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٣٤٨.

(٥) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٣٤٧، ٣٤٨.

(٦) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢٢٢.

(٧) المنطق عند ابن تيمية، عفاف الغمري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، ص١٥١.

يتابع النشار: «ثم أدلى [ابن تيمية] برأيه هو: إن ما في الخارج ليس بكلي أصلًا، وليس في الخارج إلا ما هو معيّن مخصوص...»[1].

تتابعه الغمري مع تعديلها: «ليوضح لنا مذهبه الاسمي وهو أن: ما في الخارج ليس بكلي أصلًا، وليس في الخارج إلا ما هو معيّن مخصوص...»[2].

ثم بعد هذا يسأل النشار: «من أين استمد ابن تيمية **هذا المذهب الاسمي؟ من الرواقية عن طريق المتكلمين**»[3].

وتعيد الغمري الصياغة: «ابن تيمية في هذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالاسمية، ونستطيع أن نقول إنه قد استمد هذه **النزعة الاسمية من الرواقية عن طريق المتكلمين**»[4]، في كتابٍ تتمنى هي في مقدمته أن تكون قد أضافت جديدًا إلى المكتبة العربية[5].

على أن فيما يقتبسه النشار عن ابن تيمية ما ينفي نسبة ابن تيمية إلى الاسمية، فقد نقل عنه قوله: «**كونه كليًّا مشروط بكونه في الذهن**»[6]، ليس كالمذهب الاسمي الذي ينفي أن يكون في الذهن كلي، لكن بقي هذا القول بنسبة ابن تيمية إلى الاسمية مؤثرًا على العديد من الدراسات اللاحقة كما كانت قراءة النشار.

وقد بلغ تأثير هذا القول أوجَه عند أبي يعرب المرزوقي الذي جعل أطروحته للدكتوراه حول نسبة ابن تيمية إلى الاسمية[7]، تلك التي يقول في وصفها: «الاسمية بما هي غير الواقعية وغير التصورانية مفهوم سالب مدلوله نفي واقعية الكلي خارج الذهن (غير الواقعية) **وحتى في الذهن** (غير التصورانية) لكيلا يبقى **إلا الأسماء والمسميات ولا شيء بينهما**، لكن الاسمية **لها** وجه موجب يمثل ما بين أعيان الأسماء وأعيان

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢٢٢.
(٢) المنطق عند ابن تيمية، عفاف الغمري، ص١٥١.
(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢٢٢.
(٤) المنطق عند ابن تيمية، عفاف الغمري، ص١٥١.
(٥) المنطق عند ابن تيمية، عفاف الغمري، ص٢٢.
(٦) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص٢٢٢.
(٧) إصلاح العقل في الفلسفة العربية؛ من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٨م، ص١٩٠.

المسميات من دوال ومدلولات، هي غير الأعيان، من دون **أن تكون كليات واقعية، أو كليات ذهنية**»[1]، ويصرّح بامتناع أي معرفة ذهنية كلية فيقول: «لما كانت المعلومات لا متناهية، **فإن الكليّ فيها ممتنع إلا فرضًا**، أو في الغاية، أعني عند البلوغ إلى نهاية المسعى اللامتناهي للعلم، **وهو ممتنع من الإنسان** ولا يمكن التسليم به إلا للرب»[2].

وما قاله إنما هو مجرد رأيه الذي ينتصر له، وليس هو قولَ ابن تيمية، ومؤداه نفي صدق القضايا الكلية مثل العلم بأن كل محدَث لا بد له من محدِث، بزعم أن المحدثات لا متناهية، وهذا التعميم ممتنع عنده إلا فرضًا، ويلزم منه نفي إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله[3]، هذه القضية يقول فيها ابن تيمية: «كل محدَثٍ لا بدَّ له من محدِث، **فإن هذه قضية كلية ... معلومة بالبديهة والضرورة**»[4].

وقد تم الاعتراض على الاسمية بأن «**هذا المذهب يتضمن ركونًا ضمنيًّا إلى الكليات**»[5]، وهو ما يظهر جليًّا في قول المرزوقي: «لما كانت **المعلومات لا متناهية**»[6]، في تعليله عدم القول بالكليات، مع أن هذه القضية نفسها من الكليات، فهو يقول بأن كل المعلومات غير متناهية، ثم يشكك بصدق الكليات، بناء على هذه الكلية التي يعتبرها صادقة.

وما قاله المرزوقي قد رد عليه ابن تيمية نفسه، فقد رد على من قال بأن قياس الشمول يفيد اليقين مثل (كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام)، وأن قياس التمثيل يفيد الظن مثل (النبيذ مسكر، فيكون حرامًا قياسًا على العنب) «**وليس المقصود هنا الكلام في تقرير مسألة شرعية**، بل التنبيه على التمثيل، **فإن هذا المثال كثيرًا ما يمثل به من**

---

(١) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٣٩٨.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٣٩٨.

(٣) كنت أحسب أن هذا اللازم لا يقول به، حتى طلبت ممن يعرفه أن يتواصل معه (رشاد الأشهب)، وقد أخبرني أنه سأله عن هذا، فقال بأنه يقول بأنه لا يمكن الاستدلال عقلًا على وجود الله.

(٤) بيان تلبيس الجهمية ط الملك فهد، ج٤، ص٥٧٥.

(٥) دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ج١، ص٧٣.

(٦) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص٣٩٨.

صنّف في المنطق من المسلمين»[1]، إلا أن المسألة هنا بالعكس، فعند المرزوقي يكون الكلي لا يمكن أن يُعرف إلا فرضًا أي ظنًا لأن الجزئيات غير متناهية، «وهذا من أفسد الأقوال، **فقياس التمثيل وقياس الشمول سواء**، وإنما يختلف اليقين والظن بحسب المواد، **فالمادة المعيّنة إن كانت يقينية في أحدهما كانت يقينية في الآخر، وإن كانت ظنية في أحدهما كانت ظنية في الآخر**»[2].

«**فما يقرر به أن كل مسكر حرام، يقرر أن السكر مناط التحريم**»[3]، «ولا يكفي في قياس التمثيل إثباته في أحد الجزأين لثبوته في الجزئي الآخر، لاشتراكهما في أمر لم يقم الدليل على استلزامه الحكم، **كما يظنه الغالطون، بل لا بد أن يُعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم**، والمشترك بينهما هو الحد الأوسط، وهذا الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطابقة بتأثير الوصف في الحكم»[4].

فقياس الشمول بالتعبير عن المسألة بصيغة كلية تشمل أفرادها، وقياس التمثيل بقياس الشيء على مثله، «**حقيقة أحدهما هو الآخر**»[5]، فيمكن أن يعبر عن القضية بجزئي وجزئي، أو كلي وجزئي، دون أن يكون أحدهما مجرد فرض، فالمسألة ليست تعميمًا لحكم في جزء لمجرد ثبوته في الآخر، **بل لقيام الدليل على استلزامه للحكم** وبالتالي صح التعميم الكلي، بالحكم بأن «**ذلك الغائب مثل الشاهد، أو أنه يساويه في السبب الموجب**»[6].

ولم يتوقف المرزوقي عن الحديث عن مذهبه النافي للكليات الذهنية باسم ابن تيمية، حتى حاول تعديل ما لا يتوافق مع مذهبه الاسمي من كلام ابن تيمية، فقد نقل قول ابن تيمية: «أما الرياضي المجرد عن المادة كالحساب والهندسة فهذا حق في نفسه لكن ليس له معلوم في الخارج وإنما هو تقدير عدد ومقدار في النفس **لكن ذلك يطابق**

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١١٢، ١١٣.
(٢) الرد على المنطقيين، ص١١٦، بتصرف يسير.
(٣) الرد على المنطقيين، ص١١٧.
(٤) الرد على المنطقيين، ص١١٧.
(٥) الرد على المنطقيين، ص١١٧.
(٦) الرد على المنطقيين، ص١١٦.

أي معدود ومقدَّر واقعه في الخارج»[1]، فعلّق المرزوقي قائلًا: «يبدو النص وكأنه مضطرب... وقد تكون الجملة هكذا: «لكن ذلك [لا] يطابق أي معدود ومقدّر في الخارج» بسقوط (لا) منها»[2].

وليس هذا إلا تطويعًا لابن تيمية نصرةً لما يراه المرزوقي من أن الكلي مجرد فرض أو هو ممتنع، فابن تيمية يقول هنا بأن الرياضيات نفسها لن تعرف بمجردها ما هو موجود في واقع معيّن، فمثلًا لن يعرف الرياضي بمجرد الرياضيات كم عدد الأشخاص في بيت معين، فقد لا يوجد فيه أحدٌ مع صحة المسائل الرياضية ذهنيًّا لكن لا مطابق لها في الخارج، لكن في حال وجدت الأشياء فإنها ستطابق ما في الرياضيات من كونها إما واحدًا أو اثنين أو أكثر وهكذا، فلن يكون في البيت إلا ما هو مطابق للأعداد، كشخص أو اثنين أو أكثر، فلا اضطراب في النص البتة، والمطابقة المقصودة هنا أن يكون «ما هو كلي في الذهن هو مطابق للأفراد الموجودة في الخارج، **مطابقة العام لأفراده**»[3].

فالكلي موجود في الأذهان، ويرد ابن تيمية على من زعم أن العدم-وهو مفهوم كلي- «**ليس بشيء لا في العلم، ولا العين، لا في الذهن، ولا في الخارج عن الذهن، وهذا غلط**، بل الصواب أنه ثابت **موجود في العلم**، بمعنى أنه يُعلم، والتمييز يتبع العلم، فإذا كان معلومًا بالعلم، ميز العلم بين الممتنع والواجب والجائز، والمراد وغير المراد، وذلك لا يوجب كونه ثابتًا في الخارج، فإنا نعلم بالاضطرار أنا نتصور في أنفسنا ما لا حقيقة له في الخارج»[4].

ومع ذلك فقد امتد تأثير قراءة النشار والمرزوقي إلى من بعدهم، حتى كاد التفكير في قفص هذا القول يضحي من المسلمات بين العديد من الذين تصدّروا للكتابة عن نظرية المعرفة عند ابن تيمية، كما فعل وائل حلّاق حين أعاد دعوى أن ابن تيمية اسمي

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٢٩٩.

(٢) إصلاح العقل في الفلسفة العربية، أبو يعرب المرزوقي، ص١٨٨.

(٣) الرد على المنطقيين، ص١٣٥.

(٤) مسألة حدوث العالم، ص٥٧، ٥٨.

المذهب[1]، ثم زعم أن الفلسفة البريطانية «هي التي حملت منهجية ابن تيمية إلى نهايتها المنطقية»[2]، تلك الفلسفة التي دفعت منهجية ابن تيمية إلى نهاياتها ولوازمها بزعمه، يذكر تمثيلًا عليها «**بيكون، وباركلي**»[3].

وهذه المقارنة تظهر إلى أي درجة كان افتراض الاسمية في ابن تيمية يندفع بطريقة اعتباطية، حتى ولو دفع أصحابَها إلى المقارنة مع باركلي، ويمكن تلمس سطوة سطور النشار الذي زعم أن نقد ابن تيمية للمنطق كان من مصادره «الشكّاك من اليونانيين من ناحية ومن السوفسطائيين من ناحية، وليس فيها فيما يرجح أي إبداع، **بل يكاد يكون فيها متابعة للشكاك في جوهر الفكر أحيانًا** وفي عباراتهم أحيانًا أخرى»[4]، ليضحي فِعل المقاربةِ عند حلّاق حتميًّا وهو يقول: «إن ابن تيمية **كان رَيبيًّا متحمسًا، ولكنه ريبي أنقذه الدين**، إن عقولنا البسيطة كما اعتقد باستمرار **لا يمكنها إثبات اليقين والحقيقة في العالم الطبيعي**، المصدر الوحيد للحقيقة واليقين هو العلم الموحى به»[5].

وهنا يرى مترجم كتابه أن ما ذهب إليه حلاق «من كون الدين أنقذ ابن تيمية من ريبيته، **هو ملاحظة ذكية**، معناه أن ابن تيمية لما قطع العلم بصحة الدين، **واستثناه من نسبية العلم**، وإضافيته مرارًا، بحيث إن ما يرد في الدين إخباره عن شيء هو صحيح مطابق في نفس الأمر قطعًا، وأنه مصدرٌ متعالٍ للمعرفة، يضمن للمعارف جميعًا إمكانها صحتها وحجتها، فإنه بذلك **يكون ابن تيمية قد تخلص من الريبية**»[6].

وهذه خطابة بعيدة عن تصوير منهج ابن تيمية، الذي لا يصح وصفه بالريبي والشكّاك، ولا أنه استثنى الدين من منظومته المعرفية التي تشمله، ولذا فإنه لما يقول بأن الأخبار هي عند «من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنما علمها

(١) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص٩٠.
(٢) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص١٢٨.
(٣) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص١٢٨.
(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٨٨.
(٥) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص١١٥.
(٦) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص٤٣.

بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات، فإن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات»[1]، فهذا يشمل الأخبار الدينية، وليس ذا بمعنى أنه من الشكاك، فابن تيمية لا يتعامل وفق المنهج الميتافيزيقي الجامد في المعرفة، كما سيأتي توضيحه لاحقًا عند الحديث عن المنهج الميتافيزيقي، إنما يتحدث عن اختلاف العلم بين الناس باختلاف أسبابه وظروفهم، وهذا يشمل العلم الديني والدنيوي، وقد قرر ابن تيمية بأن من المسائل العقلية ما يكون أوضح حتى من المسائل الشرعية، ومثال ذلك «**بطلان سلب النقيضين** وما هو في معنى النقيضين، **أبين في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله**»[2].

وقد كانت أطروحة ابن تيمية في (درء تعارض العقل والنقل) تدور حول نفي المعارضة بين العقل والشرع، لا أن ابن تيمية كان يشك في العقل أو يزعم بعدم وجود قطعي فيه، أو يشترط للمعرفة الوحي فقط، فهذا هو القول بالتعارض نفسه، وهو الذي ينفيه ابن تيمية، إنما المعارف متنوعة عنده منها قطعي وظني، بقطع النظر عن مصدر ذلك، فإن قدّر التعارض، فإن كانا قطعيَّين «**فلا نسلّم إمكان التعارض حينئذٍ**، وإما أن يريد به الظنيَّين، **فالمقدّم هو الراجح مطلقًا**، وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدّم مطلقًا، وإذا قدّر أن العقلي هو القطعي، **كان تقديمه لكونه قطعيًّا، لا لكونه عقليًّا**»[3]، وكذلك يقال في المقدّم الشرعي، إن كان قطعيًّا، لا لمجرد كونه شرعيًّا، فإنه قد يكون شرعيًّا ظنيًّا ويتعارض مع قطعي عقلي.

ومن جعل ابن تيمية من أنصار المذهب التصوري[4] على الضد من الاسمية[5]، لم يكن دقيقًا في ذلك، فالمذهب التصوري «**نظرية في الفلسفة المدرسية ترتبط أساسًا باسمي أبيلار وأوكام**، ينكر أصحاب المذهب التصوري في مناقشاتهم بشأن **الكليات وجودها الواقعي بمعزل عن الأشياء الجزئية**، كما يفعل أصحاب المذهب الاسمي

(١) الرد على المنطقيين، ص١٤.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٥٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٨٦، ٨٧.

(٤) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٨٠.

(٥) المعجم الفلسفي، صليبا، ج١، ص٢٨٢.

ولكنهم يقولون بتصورات قَبْليّة عامة، أو صور عقلية مجردة عن الأفعال والأشياء، باعتبارها شكلًا خاصًا لمعرفة الواقع»[١].

وقد كان أبيلار في اللاهوت أفلاطونيًا[٢]، ومع ذلك فقد كان من المعظمين للمنطق الأرسطي، حتى إنه «اعتبره العِلم المسيحي الذي لا علم سواه إطلاقًا، واستغل اشتقاق كلمة «Logic» (منطق) من كلمة «Logos» (الكلمة)، ففي إنجيل يوحنا قد ورد في البدايات «كانت الكلمة» وذلك في رأيه برهان على عظمة المنطق»[٣].

وقد نفى وجود الكليات بمعزل عن الجزئيات لكنه كان يتحرك في النسق الأرسطي، فـ«أقر تعريف أرسطو للكليات كما جاءت عند بوئثيوس بأنها توجد في الكثرة ككل، ولكنها لا تتوافر في الجزء»[٤]، ليرى بأن «الكلي لا يمكن أن يكون له من وجود بمعزل عن الموضوعات»[٥].

كان في هذا خروجٌ عن التطرف المثالي الذي يرى تبعًا لأفلاطون أن «الكليات تتمتع بأعلى صور الوجود وأكثرها حقيقة، لذا فهي توجد مستقلة عن إدراكاتنا وعن وجود ظواهر حسية لها، أو عدم وجود ذلك»[٦]، لكنه بالقدر نفسه اقتراب من المثالية الأرسطية التي ترى أنه «عبر الجزئيات نتمكن وبعون من التفكير من أن ندرك الكليات، لكن الكليات لا توجد مستقلة عن الأشياء»[٧]، إنه «لم يذكر أن وجود الكليات مستقل استقلالًا كليًا عن الجزئيات»[٨]، ومع ذلك فهذا يعني أن «الكليات موجودة في الأشياء

(١) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، ص٤٦٩.

(٢) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ج٣، ص٨١.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م، ص٢٠٧.

(٤) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، إسحق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م، الجزء الثاني، القسم الأول، ص٢٠٨، بتصرف يسير.

(٥) تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ج٣، ص٨٢.

(٦) تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م، ص٢٧٠.

(٧) تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ص٢٧٠.

(٨) تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ص٢٧٠.

الجزئية»[1]، وبذا يظهر بُعد أبيلار عما يقوله ابن تيمية، وعدم المقاربة بينهما.

وتجدر الإشارة بأن التعرض للنقاشات المدرسية (ومنها مشكلة الكليات بين الاسميين والواقعيين والتصوريين) في كثير من المراجع لم يكن دقيقًا، حيث إن أنصار الكنيسة حاولوا مرارًا تمرير دعوى أنهم كانوا الفاتحين لتقدم العلوم وأن اللاهوتيين أنفسهم كانوا قد دفعوا نحو هذا، ويظهر هذا جليًا في التعامل مع أطروحات أوكام، ولذا فإن «شرح المؤرخين المحدثين لأوكام قد أفسدته **رغبتهم في خلق انتقال متدرج من الفلسفة الإسكولائية إلى الفلسفة الحديثة**، فأدى ذلك بهم **أن جعلوا الناس يقررون المذاهب الحديثة في فلسفته، مع أنه في حقيقة أمره لم يكن إلا شارحًا لأرسطو**»[2].

«فلدى المؤلفين في تاريخ الفلسفة اتجاه يميل بهم إلى شرح الفلاسفة في ضوء من يجيء بعدهم، لكنه اتجاه خاطئ في معظم الأحيان، **فتراهم يعتبرون أوكام سببًا في تحطيم الفلسفة الأسكولائية، وممهدًا الطريق لديكارت، أو كانْت، أو من شاءت المصادفة أن يكون موضوع الإعجاب عند الشارح**»[3]، على أن أوكام كان «مهتمًا أولًا باستعادة الصواب الخالص من شوائب الخطأ إلى فلسفة أرسطو، بعد أن ينقيها من **مؤثرات أوغسطين والعرب**، كذلك كانت هذه هي غاية توما الأكويني إلى حد كبير»[4]، وكأن برترند راسل الذي كتب هذا الكلام موافقًا إرنست أ. مودي ينقد أمثال الكاهن كوبلستون صاحب كتاب (تاريخ الفلسفة) ذائع الصيت، وفضلًا عن خلاف التوجه بين الاثنين، كان قد حصل خلاف علني بينهما في مناظرة حول وجود الله[5].

يسلم كوبلستون أن العديد من الذين كانوا قد تعرضوا للفلسفة في العصور الوسطى كانوا يعتقدون أن «اللاهوت المسيحي أصبح ملوّثًا بغير حق بالميتافيزيقا اليونانية

---

(١) تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ص٢٧٠.
(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥٦.
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥٦.
(٤) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥٦، بتصرف يسير.
(٥) انظر يوتيوب: هل الله موجود؟ – مناظرة بين بيرتراند راسل وكوبلستون.

والإسلامية»[١]، والذين كان منهم أوكام، الذي «كان مقتنعًا بإخلاصه لمتطلبات المنطق الأرسطي»[٢]، فحرص على تنقيته، لا الثورة عليه.

ويبين كوبلستون الممهدات الفكرية لأوكام، فيذكر دوراندوس، الذي «جرت العادة أن يقال إنه كان **مفكرًا تصوريًّا خالصًا** بصدد الكليات»[٣]، ومع ذلك فقد كان دوراندوس يرى أن «الطبيعة التي يمكن تصورها عن طريق الذهن على **أنها الكلي، موجودة فعلًا في الأشياء الفردية**»[٤]، وكذلك بطرس أوريول الذي يصنفه كوبلستون على أنه كان «مفكرًا تصوريًّا»[٥]، ومع ذلك فقد كان «يتحدث كثيرًا بطريقة غامضة، وحتى بطريقة متناقضة»[٦]، «يقول: **إن التمثل العقلي عندما يحدث فإن الشيء يتلقى في الحال وجودًا ظاهريًّا**، وإذا كان التمثل واضحًا فإن الشيء سوف يكون له وجود ظاهر أو وجود ظاهري، وإذا كان التمثل غامضًا فإن الوجود الظاهر سوف يكون غامضًا، ويكون هذا الظاهر في العقل وحده»[٧]، وقد تحدث «**كما لو أنه أراد أن يؤكد على شكل من أشكال المثالية الذاتية**»[٨].

وأكد على «**أن الشيء الكلي لا يوجد إلا في الأشياء الفردية** ومن خلال الأشياء الفردية كما قال الفيلسوف»[٩]، ويقصد بذلك أرسطو، وكان متابعًا له في تصور الوجود ويرى أن «الله ما كان له أن يخلق المادة بمعزل عن كل صورة، كذلك فإن الصورة بدورها لا توجد أو لا يمكن أن توجد أو أن تتصور بدون المادة»[١٠]، فهو من الأرسطيين الذين «جعلوا مع الأجسام المحسوسة **جواهر معقولة كالمادة والصورة**»[١١].

---

(١) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٢٥.
(٢) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٣٠.
(٣) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٣.
(٤) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٣.
(٥) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٨.
(٦) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٨.
(٧) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٥.
(٨) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٧.
(٩) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٥٩.
(١٠) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٦م، ص١١٥.
(١١) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٧٤.

ووصولًا إلى وليَم الأوكامي الذي لا يُعلم عن حياته «إلا حقائق غاية في التشويه والغموض»[1]، إلا أنه كتب عدة رسائل في اللاهوت، كرسالته عن الكم، وأخرى عن جسد المسيح[2]، «ويقال إن أوكام حين التقى بالبابا قال: أنت أعِنِّي بالسيف، وسأدافع عنك بالقلم»[3]، ويعزو كوبلسون إليه الفضل في تنشيط الحركة العلمية، فيقول: «ارتبطت بحوث العلماء الطبيعية بالحركة الأوكامية، التي انتقلت إلى القرن الخامس عشر في شمال إيطاليا، ومن المؤكد أن العلم في شمال إيطاليا أثر في علماء عصر النهضة العظام من أمثال جاليليو»[4].

على أن جاليليو يعتبر مرحلة فارقة في الخروج على الأرسطية التي كان أوكام تابعًا لها، ومع أن أوكام هاجم المذهب المتأثر بأفلاطون في مسألة استقلال الكليات خارج الذهن، إلا أن «رأيه في الكليات لم يكن على ذلك القدر من الثورة على نحو ما يفترض في كثير من الأحيان»[5]، ورغم أنه يقول بأن «العلم الواقعي يختص بالأشياء أعني الفردي»[6]، إلا أن أوكام يقول: «إن أي علم سواء كان واقعيًّا أم عقليًّا هو فقط قضايا [كليّة]، وبعبارة أخرى فإنه عندما يقول إن العلم الواقعي يختص بالأشياء **لم يقصد إنكار المذهب الأرسطي الذي يقول إن العلم هو علم بالكلي، لكنه كان مضطرًا بالأخذ بالمذهب الأرسطي الآخر القائل إن الأفراد هم فقط الموجودون**»[7].

وقد كان يميل إلى «قسمة العالم - إن صح التعبير - إلى **أنواع من المطلق**»[8]، ويَفترض في الواقع **صورًا لامادية**[9]، مجردات لا يمكن أن يقع عليها الحس، وعلى

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥١.
(٢) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٧٦.
(٣) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥٢.
(٤) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٣٥.
(٥) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٨٣، بتصرف.
(٦) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٩٤.
(٧) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص٩٤.
(٨) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص١٠٧.
(٩) تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ج٣، ص١٤٥.

رغم الخلاف في تصنيفه على أنه تصوري[١] باعتبار أنه يثبت كليات في الذهن، أو أنه من الاسميِّين[٢]، باعتبار أن الكليات مجرد رموز[٣]، إلا أنه كان محتكمًا للنسق الأرسطي، لا ثائرًا عليه.

إن التصوريين كانوا ينازعون الاسميين في أن الأسماء لها مدلولات كلية في العقل، وفي الوقت نفسه ينازعون الأفلاطونيين في وجود كليات في الخارج، لكنهم مع ذلك **افترضوا وجود مجردات في طبيعة الأفراد الذين يدركهم العقل، وبهذا كان سهلًا عليهم أن يقولوا بتطابق الكليات الذهنية مع الأفراد الخارجية، كون الأفراد تحوي داخلها على جانب مجرد، كالصور الأرسطية، وهو ما اصطلح عليه بالتصورية الأنطلوجية، وممن يندرج فيهم لايبنتز**[٤].

لقد قال لايبنتز بأن «**طبيعة جوهر فردي أو كائن كامل تتمثل في أن يكون له تصوّر تام يجعله كافيًا لفهم كل المحمولات على الموضوع الذي ينسب إليه هذا التصور واستنتاجها**»[٥]، وهذا الجوهر الفردي الذي يُدرك في التصور هو حقيقة في الأشياء الخارجية، إنه «كائن روحاني، وأطلق لَيبنتز على هذه الوحدة لفظ مونادة وهو لفظ يوناني معناه الوحدة، وينتهي ليبنتز إلى أن العالم بأسره مكون من مونادات مماثلة للمونادة التي نعثر عليها بواسطة التجربة الباطنية»[٦]، وفي مثل هذا الإطار تحرك الأشعرية ومِن قبلهم المعتزلة ممن أثبت الجوهر الفرد في الأشياء، وهو ما خالفه ابن تيمية فهو يحارب إثبات أي مجرد في الواقع الخارجي، ولا يثبت الجواهر المفردة كما سيأتي لاحقًا.

---

(١) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص١٩١.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ج٢، ص٢٥٦.

(٣) موجز تاريخ الفلسفة، مجموعة من الأساتذة السوفييت، ص١١٨.

(4) Joseph Vidal-Rosset. "Conceptualisme". *Encyclopaedia Universalis - Dictionnaire des notions et des idées*, Paris, 2005, pp. 180, 181.

(٥) مقالة في الميتافيزيقا، لايبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق، الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م، ص١١٧، ١١٨.

(٦) من تصدير ألبير نادر لكتاب: المونادولوجيا، غوتفريد فليهم ليبنتز، ترجمة: ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، ص٢١، ٢٢، باختصار.

أما المفهوم الآخر للتصورية التي تسمى التصورية المعرفية (الإبستيمية) باعتبار أن التصورات منتجات عقلية، فأشهر من يُنسب إليها كانط، ولوك[1]. أما كانط فيجعل للمعرفة التصورية صورتين ضروريتين وهما: المكان والزمان، وهما إنتاج تلقائي للذهن المدرك[2]، وليسا انعكاسًا لواقع موضوعي، ولبناء التصورات الضرورية والشاملة، لا بد من معرفة قبلية، وهو ما يخالفه ابن تيمية.

وأما لوك فيرى أن إدراك الشيء المعين **يلازمه تضمّن فكرة أخرى وهي فكرة الجوهر**، وهي حامل غير معروف، تقوم به الصفات، هذه الفكرة لا يمكن أن تحس مثل المكان والديمومة والجمال، لكنها ضرورية لفهم الشيء المعين[3]، وابن تيمية لا يجعل التصورات الكلية شرطًا لمعرفة الشيء المعين، كما أنه يخالف ما دفع إليه لوك من «إرساء المنهج الميتافيزيقي»[4] كما سيتضح في بيان مخالفة ابن تيمية للمنهج الميتافيزيقي، وبهذا يتضح بُعد المقاربة بين ابن تيمية والتصوريِّين.

إن نقد ابن تيمية يتناول جذور المثالية الفلسفية، وجذور المثالية بلسان الإيمان، ليعيد تلك المناظرة (بين جهم والسمنية) التي أثرت في الكلام والفلسفة بين الإسلاميين، وأغرقت من تابع جهم بن صفوان بالمثالية ما بين مستقل ومستكثر، لذا يعود ليبيّن ما كان يفترض على جهم بن صفوان أن يقوله في مواجهة مادية السمنية المنكرة لوجود الله، بعد تصوير مقالتهم كما هي، لا تشويهها كما تتابعت عليه كتابات العديد من المثاليين أو من قلّدهم.

فقد كانت السُّمنية-«تشارفاكا» كما سبق-مادية لا توحِّد بين الوجود والمعرفة كما هو شأن المثالية، فإن «**القوم كانوا يقولون: لا يكون شيءٌ موجودًا إلا أن يمكن إحساسه، فلا يصدّق الإنسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، لا يقولون: الإنسان المعيّن لا يعلم إلا ما أحسه هو؛ بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي**

---

(1) Joseph Vidal-Rosset. "Conceptualisme".

(٢) المنطق وفلسفة الطبيعة، (المجلد الأول من فلسفة هيجل)، ولتر ستيس، ص٥٠.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ص١٦٢.

(٤) موجز تاريخ الفلسفة، مجموعة من الأساتذة السوفييت، ص١٧٧.

تماثل ما أحسه، وينكر أيضًا وجود نظير ما أحسه، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك، فإن هذا لا يُتصوَّر أن تقوله طائفة مدنية»[1].

«فإن اجتماع بني آدم في الدنيا وهو الاجتماع الفطري الطبيعي الذي لا يعيشون بدونه، لا يُتصور مع هذا الإنكار، وذلك أنهم لا بد أن يقرّوا بأن لأحدهم أبًا وأمًّا وأخًا ونحو ذلك، ومن المعلوم أنه لم يعرف بحسه إحبال أبيه لأمه ولا ولادة أمه له، وكذلك لم يحس ولادة أهله وأهل مدينته، مع أنه لا بد من الاعتراف أن هذه أم فلان، وهذا ابنُها، وإنما يشهد الولادة في العادة بعض النساء.

وكذلك لا بد أن يعرفوا أن آباءهم وأمهاتهم مولودون، وأن أجدادهم ماتوا، وأن الناس يموتون في الجملة، ولم يحس كل منهم موت من غاب عنه، ولا بد أن يستعين بالآخر على جلب منفعة ودفع مضرّة فيأتيه فيصلح له طعامًا وشرابًا ولباسًا، ويحصل ذلك بأنواع الصناعات والمعاوضات الذي لم يشهد بحسه تفاصيل ذلك، بل يستفيد من أخبار المباشرين له.

وكذلك ما يكون في قريته ومدينته من أحوال أهلها، وصناعاتهم وأحوالهم التي تتعلق مصلحته بها لا يعرف كل منهم كل شيء في ذلك بالمشاهدة، بل بعضهم يشهد ذلك ويخبر غيره حتى يخبر بعضهم بعضًا بالمدائن القريبة منهم وأحوالهم، ولا يخفى على سليم العقل أن الطعام الذي يأكله واللباس الذي يلبسه قد أتي به من مكان لم يشهده، وصنع بأسباب متنوعة لم يشهد عامتها، وكذلك لا بد لكل أمة من رئيس مطاع، وكبير منهم لا يشهدونه، وأكثرهم لا يشهدون تفاصيل أحواله التي تتعلق مصالحهم بها، وإنما يتسامعون بها»[2].

إن مقالة السمنية جرى تشويهها لصالح طرح الجهمية فـ**«اشتبه النوع بالشخص، فلما كان قولهم: إن ما لا يُعرف بجنس الحواس لم يُعترف به، اشتبه ذلك بأن كل ما لا**

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٢، ص٣٣٢.
(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط الملك فهد، ج٢، ص٣٣٤، ٣٣٥.

يعرفه هذا [الحس المعين][1] **لم يُعترف به**، وبين القولين بَونٌ عظيم جدًا، فإن الثاني في غاية الجحد والتكذيب»[2].

ولذا يصوّب ابن تيمية تصوير مقالة السمنية، ويصحح أصلهم المعرفي فيقول: «**ما ذكروه عن السمنية إنما كان أصل قولهم: إن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوسًا بإحدى الحواس، لا أنه لا بد لمن أقر به أن يحس به، وهذا الأصل الذي قالوه عليه أهل الإثبات، فإن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يُرى، متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدومًا لا موجودًا**»[3].

وبعد هذا يبين ما كان على جهم أن يقوله، بدل مثاليته التي نصرها، يقول ابن تيمية: «**فكان حق جهم أن يقول لهم: إن أردتم أني لا بد أن أحس بإلهي فلا يجب عندكم أن ينكر الإنسان ما لم يحسه هو**، وإن أردتم أنه لا بد أن يمكن أن يُحَس به، **فإلهي يُمكن أن يُرى وأن يُسمع كلامه**»[4]، فهذه الحجة التأسيسية في مواجهة إلحادهم، فإنهم إنما أنكروا ذلك الإله المثالي الذي لا وجود له في الأعيان، ووجوده في الأذهان، وبعد هذا ينتقل ابن تيمية إلى الحِجاج الإلزامي معهم: «وإن أردتم أنه لا بد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الآدميين فهذا **مع أنه غير واجب**، فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل، **وهو أحد الحواس**»[5].

وبهذا تأخذ المناظرة غير بُعدها المثالي، فلا يمكن على هذا أن تتأسس تلك المقالات التي حوت ما يناقض ما يفترض أنها جاءت للدفاع عنه، فتفرع عليه القول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله، ونفي سماع كلامه، أو إثباته بطريقة اعتباطية بأنه قديم نفسي ومسموع في الوقت نفسه، ونفي العلو، ونفي الإشارة إليه، وأنه لا شيء، أو بعبارة مخففة تالية، هو شيء لكنه لا كالأشياء.

---

(١) في المطبوع «الجنس المعني» وهو تحريف يدل عليه السياق.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٣٥.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٤١.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٤٢.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٣٤٢.

لقد عرف ابن تيمية الترابط الذي يجريه المثاليون في نظريتهم في المعرفة بالربط بين المجردات المنفصلة عن أي شائبة مادية[1] التي يزعمون وجودها في الواقع وبين القاعدة الخلفية لهذه المجردات بإثبات ما يسبق التجربة من المجردات الذهنية، فإن تلك المجردات عن أي شائبة مادية ليست في الواقع سوى تجريدٍ منتزعٍ عن المحسوسات، إن «ثبوت مثل هذا المعقول، **تبع لثبوت المعقول المنتزع من المحسوس**، وذلك ليس إلا في العقل، لا وجود له في الخارج، فيكون العقل المجرّد كذلك، وحينئذٍ فليس في ذلك ما يقتضي أن يكون في الخارج معقول مجرد»[2].

فمجرد القفز عن كون التجريد الذهني لتصور معقول لا تشوبه مادية إلى كونه منتزعًا من معرفة **تسبق الحس باطلٌ** عنده، إذ إن ذلك المعقول ما هو في الواقع إلا تجريد **تابع للمحسوس**، فليس هناك معرفة تسبق الانتزاع عن المحسوس، ثم إن «ثبوت هذه المعقولات المجردة في الخارج فرع إمكان وجودها، وإمكان وجودها مبني على إمكان وجود ما لا يمكن الإحساس به، فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذلك بناءً على وجود هذه المجرّدات لأن ذلك دور قبلي، وهو ممتنع»[3].

إن ابتكار المثاليين لإله لا خارج العالم ولا داخله، يمكن أن يُعارَض بافتراض يقول: «**يمكن في الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجبًا ولا ممكنًا، ولا قديمًا ولا محدثًا، ولا قائمًا بنفسه ولا قائمًا بغيره**»[4]، فما أجابوا به ردًا على هذا بأن هذا ممتنع فلا يمكن أن يكون الشيء لا واجبًا ولا ممكنًا مثلًا، يمكن أن يقال فيه بأن ما يقولونه هو «قضايا حسية، وحكم الحس والوهم لا يُقبل إلا في الحسيات، **فلا يحكم في الوجود المطلق وتوابعه، لأن ذلك معقول غير محسوس**، فما به ترد تلك القضايا الكلية يمكن أن يقال في أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات»[5].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٦.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٦، ٣٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨٩.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٨٩.

فيقلب قانونهم عليهم، بأنهم لما ابتكروا عالمًا عقليًّا في الخارج لا يتبع ما هو مأخوذ عن الحس، فإن ذلك العالَم لا يمكن أن يحاكموه بأي معرفة أساسها الحس، وبالتالي فمن قال بالتثليث بأنه «**واحد وثلاثة كل واحد منها غير الآخر في قوام ذاته**»[1]، ورد عليه غيره بأن الواحد لا يكون ثلاثة، سهل عليه أن يقول له بأنه «**لا يشبهه شيء**»[2]، وأن الواحد لا يكون ثلاثة إلا في عالم الحس فقط، لا في عالمه الذي يتعالى عن الحس ولا يشبهه بوجه من الوجوه.

والواقع أن القضايا التي يعرف بها الوجود في الخارج «**هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي مبادئها من الحس**»[3]، وأنه لا يوجد في الخارج إلا ما هو قابل للحس، وبهذا أمكن أن يحكم العقل بأن القول بالتثليث باطل، فهنا مسائل:

١. القول بأن القضايا الكلية مبدؤها الحس وأن الوجود في الخارج يمكن أن يُحَس، فبهذا يمكن معرفة الوجود الخارجي، والرد على المبطل فيه، وهو قول ابن تيمية.

٢. القول بأن في الخارج ما لا يقبل الحس، وأن هناك قضايا ليس مبدؤها من الحس، وبهذا يمكن أن يدعي من يشاء وجود ما يزعمه في الخارج وما يرد عليه خصمه بشيء إلا قال له قضاياك من الحس، وما أقوله ليس تابعًا للحس، وأي قضية أخرجها أدخلها في الحس يمكن لخصمه أن يزعم أنها من عينة القضايا الخارجة عن الحس وهكذا دواليك.

٣. القول بأن في الخارج ما لا يقبل الحس، وأنه خارج عن العقل وبهذا لا يمكن معرفته ولا إبطال قول من نفاه ولا من أثبت غيره.

٤. القول بأن في الخارج ما لا يقبل الحس، وأن القضايا الكلية تكون فيما هو في المحسوس فحسب، فهذا لا يمكن أن يعرف شيئًا عن ذلك الشيء غير القابل للحس إلا على التسليم بوجوده دون دليل لا في إثباته ولا في الرد على من نفاه.

---

(١) أبو رائطة التكريتي ورسالته في الثالوث، دراسةٌ ونص: سليم دكّاش، دار المشرق، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، ص٧٨.

(٢) أبو رائطة التكريتي ورسالته في الثالوث، ص٧٠.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٨٨.

إن القضايا الكلية التي يزعمون بناءً عليها وجود تلك المجردات، كموجود لا في العالم ولا خارجه فهي «**مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان**، وهذه كثيرًا ما يقع فيها الغلط والالتباس»[1]، ولكن كيف حصل هذا التقدير الذهني، ألم تمر تلك القضايا عن طريق الحس في أساسها؟

يجيب ابن تيمية عن هذا بقوله: «**«إنما يُعلم المعدوم بطريق التبع للعلم بالوجود... فإن الشاعر منّا لا يُدرك بنفسه ابتداءً عدمَ الشيء، وإنما يدرك الوجود، ثم يقدّر في نفسه ما يركّبه أو يفرعه من أجزاء الوجود**»[2]، إن هذه القضايا تتبع تصور القضايا التي مبادِئها من الحس «**فإن الإنسان لا يمكنه تصوّر المعدوم إلا بتوسط الموجود**»[3]، لكن الذهن ركب من تصوره للموجود في الأذهان ما لا حقيقة له في الواقع، فـ«النفس لا تحس العدم المحض، وإنما تعرف العدم بنوع من القياس المقدّر على الوجود، كما يقدّر في نفسه جبل زئبق وبحر ياقوت، فنزل ذلك مما علمه من الجبل ومن الياقوت، ثم نفى ذلك المقدّر في ذهنه أن يكون موجودًا في الخارج، وهو لم يحكم على نفيه حتى صار موجودًا في نفسه وجودًا تقديريًا»[4].

فإن «العقل عنده لا ينتج تصوراتٍ من لا شيء، أو من معرفة قبلية، فهو محكوم بما يعكسه الإحساس إليه من الواقع الموضوعي المحسوس، وإنما هو يركّب مدخلات الحس، كما **يقدّر جبل ياقوت، أو بحر زئبق، فهذا التقدير الذهني إنما هو تركيب بين الجبل والبحر، الذي علم وجودهما، مع الياقوت والزئبق الذي علم أنهما موجودان أيضًا، ثم ركب الجبل مع الياقوت، والعقل مع الزئبق**»[5]، ولهذا «**قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس في نفس الأمر**»[6].

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٩٨.

(٢) جامع المسائل، ج٦، ص٢٠٣.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٢٧.

(٤) قاعدة في المحبة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ص٢١٢، ص٢١٣.

(٥) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، ص٥١.

(٦) الرد على المنطقيين، ص٦٤.

ولهذا فإن القضايا الجزئية هي الأسبق من الكلية، وهي الأكثر دقة في رصد الواقع الموضوعي، فـ«الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معيّن أو جزئه، فإن تصوّره لكون هذا الكل المعيّن أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن كل (كلّ أعظم من أجزائه)، فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها، ونحو ذلك، **قبل تصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد**.

ولذلك إذا تصورنا شيئًا معينًا، يعلم أنه لا يكون موجودًا معدومًا في حال واحدة قبل أن يتصوّر أن (كل نقيضين لا يجتمعان)، ولذلك إذا تصوّر سوادًا معينًا، علم أنه لا يكون اللون الواحد سوادًا بياضًا قبل أن يتصوّر أن (كل ضدّين لا يجتمعان)»[1]، ومن هنا فإن ابن تيمية يرى **أن العلم باستلزام معيّن لمعيّن أقرب وأبيَن من إدراج معين تحت قضية كلية**[2].

إن ابن تيمية لما كان ينطلق بداية من الواقع الموضوعي، بتوسط الحس، سيقرر بأن «جزم العقلاء بالشخصيات من **الحسيات أعظم من جزمهم بالكليات**، وجزمهم بكليّة الأنواع أعظم من جزمهم بكليّة الأجناس، **والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة**، فجزم الفطرة بها أقوى، **ثم كلمّا قوى العقل اتسعت الكليات**»[3].

لقد كانت صراع ابن تيمية مع المثالية شاملًا في نظرية المعرفة والنظرة إلى الوجود، لقد كان نقده يندفع حتمًا إلى العودة إلى المسألة الأساسية في الفلسفة كل حين في صدامه مع المفاهيم والتصورات المثالية، إنه كان يعود إلى العقل، والخلاف فيه بينه وبين المثاليين.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٥٢.

(٢) الرد على المنطقيين، ص١٥١.

(٣) الرد على المنطقيين، ص١١٥، ١١٦.

في العقل والروح

لقد حاربت المادية النظرة المثالية، وكان من أشد المواضع صدامًا بينهما موضوع العقل، وتحديدًا الأطروحة المثالية القائلة باستقلال الوعي، بأن العقل جوهر قائم بنفسه، مستقل عن المحسوس، باعتبار أنه «ما دامت الفكرة ذهنية (غير موجودة ماديًّا)، ولا يمكن العثور عليها في دماغ الإنسان، فإنها بالتالي ليست مرتبطة بالمادة، التي هي الدماغ، **وإنما توجد بشكل مستقل**»[1]، أما المادية فقد انحازت إلى القول بأن «**الوعي لا يوجد مستقلًا عن الجسم، وأنه ثانوي، ووظيفةٌ من وظائف الدماغ، وانعكاس للعالم الخارجي**»[2].

كان قول الماديين هذا يتعارض تمامًا مع المثالية التي رأى اللاهوتيون منها أن الإله هو عقل أسمى، وعي، مجرد، روح، ومن هنا كان صراعهم حول العقل/ الوعي صراعًا كبيرًا، وكان نزاعهم حول استقلال العقل/ الوعي ضروريًّا للاتساق مع المجردات التي يزعمون وجودها في الواقع الموضوعي، تلك التي لا يشار إليها كالأعداد في الذهن، لا تُحس كالأفكار، تلك التي لا تشبه غيرها من المعيّنات.

كانت الأفكار المثالية التي تتحدث عن استقلال الوعي ملهمة كذلك للاهوتيين المثاليين في محاولة منهم لتعزيز الحديث عن الخلود، بأن الوعي لما كان مستقلًا عن المادة، فإن الإنسان في حقيقته هو وعي يسكن الجسد، ومهما فني الجسم، فإن هذا الوعي المستقل عن المادة سيتسمر، وبهذا سيكون خالدًا، ومن هنا سيقول ابن سينا بالبعث الروحاني، ويعني بعثَ الوعي، لا بعث الجسد والمادة.

ولما كانت المثالية تجتاح العديد من الفرق الإسلامية شيئًا فشيئًا، كان يجتمع في الشخص الواحد من المتكلمين أحيانًا مقالات مثالية مشوية في مواضع ببعض المادية؛ فعلى سبيل المثال كان الغزالي قد احتد في رده على الفلاسفة القائلين بالبعث الروحاني

(١) أسس الفلسفة الماركسية، ق. أفاناسييف، ج١، ص٥١، باختصار يسير.
(٢) أسس الفلسفة الماركسية، ق. أفاناسييف، ج١، ص٥١.

لا الجسماني حتى أكفرهم بهذا[1]، ومع هذا فقد سايرهم في مفهوم الروح/ النفس، إذ تابع الغزاليُّ ابنَ سينا في هذا «فهو يحذو حذوه في الألفاظ التي يستعملها مع التوضيح والتفصيل»[2]، فلما تعرض الغزالي للروح كان يسير في فلك المثالية التي اتسق معها ابن سينا بنفيه البعث الجسماني.

يرى الغزالي بأن الروح «**سرٌّ من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس... وكشف الغطاء عن ذلك السر من علم المكاشفة وهو مضنون به، بل لا رخصة في ذكره**»[3]، على أن تلك العلوم «التي يسميها علوم المكاشفة ويرمز إليها في (الإحياء) وغيره، ففيها يستمد من كلام المتفلسفة وغيرهم»[4]. وهو يرى أن تلك العلوم يكون فيها «**الشيء في نفسه دقيقًا تكلّ أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص، وعليهم أن لا يفشوه إلى غير أهله**»[5]. هذا السر «**أمرٌ عجيب ربانيّ، تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته**»[6]، ويقول: «غرضنا ذكر أوصافها وأحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها»[7]، فحقيقتها ليس مأذونًا له بإذاعتها للعامة، بل هي من علم المكاشفة، ويكون الحديث عنها للخواص فحسب.

إلا أنه لم يحتفظ بهذا السر إلى الأبد، وبقي يُلمح، ويومئ من بعيد، حتى صرح بما يراه في الروح لتلميذه ابن العربي بأن الروح «**عبارة عن موجود قائم بنفسه غير متحيز، ولا مشار إليه، منزه عن الاختصاص بجهة، ليس هو داخل البدن، ولا هو خارجه، ولا مماسًا له، ولا منفصلًا عنه، بل كل ذلك يجوز على الأجسام المتحيزة، وما لا يتحيز لا**

---

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: الهواري، ص٢٢٥.

(٢) إشكالية النفس بين ابن سينا والغزالي دراسة مقارنة، معروف وليد، إشراف: بن دوبة شريف حسن، رسالة ماجستير، جامعة مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر، سنة: ٢٠١٥-٢٠١٦، ص٦١.

(٣) إحياء علوم الدين، ص٦٦، ٦٧.

(٤) شرح العقيدة الأصفهانية، أحمد بن تيمية، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ص١٧٣.

(٥) إحياء علوم الدين، ص١١٨.

(٦) إحياء علوم الدين، ص٨٧٨.

(٧) إحياء علوم الدين، ص٨٧٨.

يوصف بهذه الأوصاف ولا بأضدادها، **وكما أن صانع العالم ليس مماسًا للعالم**، ولا مباينًا ولا خارجًا، ولا داخلًا **فكذلك نسبة النفس إلى البدن**»[1]. إن الروح جوهر و«هذا الجوهر لا يحل في محل، ولا يسكن في مكان، وليس البدن مكان الروح، ولا محل القلب، بل البدن آلة الروح وأداة القلب، ومَركب النفس، والروح ذاته غير متصل بأجزاء البدن، ولا منفصل عنه»[2].

إن موقف الغزالي من الروح، باعتبارها شيئًا غير قابل للحس، وأنها قائمة بنفسها، كان مرحلة مهمة في تاريخ المتكلمين في إثبات «**موجود ليس بجسم ولا حالّ بجسم**»[3]، وصار الرازي يذكر الغزالي سلفًا له في إثبات هذا النوع من الموجودات[4]، بجوار «معمر بن عباد السلمي **من المعتزلة**، ومثل أبي سهل النوبختي، ومحمد بن النعمان **من الرافضة**، ومثل أبي القاسم الراغب»[5]، دون أن يذكر اسمًا لمن هم فوق طبقة هؤلاء، فقد كان خصومهم كُثر حتى من أهل الكلام، بل يرى «**أكثر المتكلمين أن إثبات موجود ممكن الوجود، لا يكون متحيزًا، ولا حالًا في متحيز محال**»[6]، فحتى هؤلاء على مثاليتهم في التصوّر عن الإله، لم يوافقوا القول بمثل هذه المثالية في غير الإله، إلا أن المتأخرين حاولوا الاتساق مع مثاليتهم فقالوا بأن الروح «قائم بنفسه لا متحيز، **نسبته إلى البدن نسبة الله إلى العالم، لا هو داخل العالم ولا هو خارج عنه**»[7].

---

(١) أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، تحقيق: محمد عبدو، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص٦٦.

(٢) الرسالة اللدنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق: نجاح عوض صيام، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٣٦.

(٣) المطالب العالية، ج٢، ص٩.

(٤) المطالب العالية، ج٢، ص١٠.

(٥) المطالب العالية، ج٢، ص١٠.

(٦) المطالب العالية، ج٧، ص٢٥.

(٧) التقريب لحد المنطق، لابن حزم، ويليه: محك النظر في المنطق، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص٢٧٣، والكلام يحكيه الغزالي عن غيره، ولا يظهر في هذا الكتاب انتصاره له بشكل صريح، إلا تلميحًا باعتباره قولًا «متغلغلًا زيادة تغلغل» على عادته باعتباره للمسألة من الأسرار، ويكفي فيها التلويحات لا التصريحات.

كان المتكلمون من قبل يرون أن إثبات هذا القسم من الموجودات لن تشمله أدلتهم التي سلكوها لإثبات وجود الله، أو حتى حدوث هذا القسم من الموجودات المزعومة، فقد بنوا إثبات وجود الله على الاستدلال على حدوث الأجسام، ثم نفوا الجسم عن الله، حتى لا يكون مشمولاً في أدلتهم للنتيجة التي يريدون أن يصلوا إليها بأن كل الأشياء دون الله أجسام، وأن كل الأجسام مخلوقة، ولكن هذا القسم ليس جسمًا، فكيف سيثبتون - لو قالوا به - أنه مخلوق؟ يقول الرازي: «القسم الثالث من أقسام الموجودات، وهو الموجود الذي لا يكون متحيزًا، ولا حالاً في المتحيز ... **هل حصل في الممكنات موجود هذا شأنه أم لا؟**

فالحكماء أثبتوه **والمتكلمون أنكروه ... ودليلهم على حدوث العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها، ولا يتناول هذا القسم الثالث**، فعلى هذا دعواهم أن كل ما سوى الله محدث، إنما يتم إما بإبطال هذا القسم الثالث، أو بذكر دليل على حدوث هذا القسم بتقدير ثبوته، **ولما لم يذكروا شيئًا من هذين المقامين، بقي كلامهم غير تام المقصود**»[1].

هذا الإثبات للروح بهذا المفهوم المثالي، لو أخذ مع ضمّه إلى انحصار أدلة المتكلمين في إثبات حدوث الأجسام، عبر الثغرة التي تنبه إليها أمثال الرازي بأن المتكلمين لم يسدوا نسقهم المعرفي لإبطال هذا القسم من الموجودات المزعومة، فإنه يفتح الباب على مصراعيه للقول بأزلية الروح كما قال به طائفة من الزنادقة[2]، أو حتى القول بأنها صفة إلهية حلّت في البشر[3]، ومن هنا رأى الغزالي ضرورة «إخفاء سر الروح»[4]، حيث إن تحقيق القول فيها «تكلّ أكثر الأفهام عن دركه، فيختص بدركه الخواص، وعليهم **أن لا يفشوه إلى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك**»[5].

---

(١) المطالب العالية، ج٤، ص١٢.

(٢) انظر قولهم فيما يحكيه عنهم ابن القيم: الروح، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ ص٤٢٣.

(٣) بؤس التلفيق، ص٧٢.

(٤) إحياء علوم الدين، ص١١٨.

(٥) إحياء علوم الدين، ص١١٨.

ومع ذلك فقد صار قول تلك القلّة القائلة بممكن الوجود غير متحيز ولا يشار إليه، يوصف فيما بعد بأنه قول «المحققين». ومن هنا يقول سعيد فودة: «جمهور المتكلمين يقولون الإنسان هو جسم **وهو هذه البنية المحسوسة**، قال الرازي: واعلم أن هذا القول عندنا **باطل**»[1]، هذا القول الذي أبطله الرازي، هو قول أبي الحسن الأشعري نفسه، يقول ابن فورك: «اعلم أنه لم يختلف قول شيخنا أبي الحسن رضي الله عنه في حقيقة الإنسان، وحدّه: **أنه هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية المركبة بهذا النوع من التركيب**»[2].

ورغم أن الأشعري نفسه كان يرى أن الروح «**جسم** لطيف وذلك هو المتردد في تجاويف أعضاء الإنسان ... يستدل على ذلك بقولهم: **خرجت الروح، والخروج من صفات الأجسام والجواهر لأنه انتقال من مكان إلى مكان**»[3]، إلا أن هذا لم يمنع سعيد فودة المنتسب إلى الأشعري أن يصف القائلين بذلك المفهوم المثالي للروح، بأنه قول «المحققين»[4]، ليقول بعدها: «وعلى هذا التقدير **فالإنسان غير موجود في داخل العالم ولا خارجه، وغير متصل في داخل العالم ولا خارجه**، ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف **كما أن إله العالّم لا تعلق له بالعالم إلا على سبيل التصرف والتدبير**»[5].

لم يكن هذا أول تمدد لأفكار مخالفة للأشعري نفسه بين من ينتسبون للأشاعرة، فقد كانت المثالية تأخذ حيزًا أكبر كلما تقدم الوقت مرارًا، فبعد أن خاصم الغزالي بشدة آراء ابن سينا في مسألة البعث الجسماني، سيكتب الرازي: «إن هذا البدن كان معدومًا من الأزل إلى يوم الولادة، **وسيبقى معدومًا من يوم الموت إلى الأبد**»[6].

فكما كانت أفكار الأشعري في شقها المثالي تُدفع إلى نتائجها المنطقية في غير مسألة، كذلك كان الحاصل مع أفكار الغزالي الذي سلّم تعريف خصومه للروح وهو

(١) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ص١٠٨٦.
(٢) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص١٤٦.
(٣) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص٢٥٧.
(٤) شرح الطحاوية، سعيد فودة، ص١٠٩٠.
(٥) شرح الطحاوية، سعيد فودة، ص١٠٩١.
(٦) المطالب العالية من العلم الإلهي، محمد بن عمر الرازي، ج٧، ص ٢٢٦

الذي هاجمهم فيما يتسق مع هذا القول في مسألة البعث. لقد كان مفهوم الروح يُعطى معنى مماثلًا للعقل، للوعي، للتجريد، للفكرة، على حساب أنها جسم، يمكن أن تُحس، أو أن لها صفات الأجسام من الخروج والانتقال ونحو هذا.

كان هذا القول طعنة في مقالات المتكلمين، التي لم تشمل أدلتهم خلق ما ليس جسمًا، وعلى صرحهم باعتبار أن كل متحرك هو جسم، وتشديدهم على أن الروح تتحرك وتنتقل كما جاءت به الآثار، لقد جرى التعامل معها لاحقًا من تلك القلة التي وُصفت بالتحقيق على ما يماثل تعاملهم مع مفهومهم عن الإله، وبه ضربت تشبيهاتهم في محاولة تصوير هذه المسألة، وكما أولت ظواهر الآيات والأحاديث فيما يتعلق بالله بما يتعارض مع النظرة الأرسطية، فأولوا كل صفة تفيد قيام فعل به، كذلك كان التأويل يأخذ مجراه في الروح بعد أن نصروا قول تلك القلة القائلة بأنها وعيٌ مجرد.

فالحديث عن خروج الروح وانتقالها ونحو هذا كان يجري تأويله ليتناسب مع اعتبارها وعيًا لا في العالم ولا خارجه، وليست جسمًا ونحو هذا فلا تجوز عليها الحركة ولا النقلة، ولذا يقول الدواني: «لا يُقال: إن الروح الذي سميتموه بالاستعداد المودَع في الكثيف هو المنتقل من دارٍ إلى دار، **فإن ذلك الروح ليس له كيفية، فكيف يُحكم بانتقاله من دار إلى دار وهو المراد**»[1]، فيحمل النقلة والحركة المذكورة في بعض الأحاديث عن الروح على أن المقصود بها شيء آخر غير الروح التي يتحدثون عنها، بل تلك الأحاديث عنده تتحدث عن جسم لطيف[2]، غير الروح المجردة التي لا تنتقل ولا توصف بالمكان. لقد كانت النظرة المثالية للروح تمثل ركيزة مهمة للمثالية القائلة بوجود مجردات خارج الذهن، ومنها الإله، وهو ما سينعكس على تصور اللاحقين لهذه البحوث، وما كان قولًا لقلّة من المتكلمين، صار منتشرًا بين الكتابات

(١) حقيقة الإنسان والروح الجوّال في العالم، محمد بن سعد الصديقي الدواني، تقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م، ص١٤.

(٢) حقيقة الإنسان والروح الجوّال في العالم، محمد بن سعد الصديقي الدواني، ص١٤.

التي تتحدث عن الروح، ليردد هذا القول معاصرون بأن «الروح لا يتجزأ ولا يتحلل، ويختلف عن الجواهر المادية»[1].

وكما كانت تشبيهات المثاليين للإله بالأحلام والأعداد المجردة أو قياسه على مجرد التصورات والأوهام، وعلى وزن إثبات بعضهم لصفاته في أنه يتكلم دون صوت وحرف، سيجري الحديث عن الإنسان بأنه «عقل وروح ووجدان، وذاته مستودع الأسرار الإلهية، وهو يستطيع **أن يتكلم بلا نطق، ويسمع بلا أذن، ويرى بلا عيون**، ونحن نرى **في الحلم** بلا عيون، ونسمع بلا آذان، ونجري بلا سيقان»[2]، وسيجري الحديث عن هذا التصور عن الإنسان بلغة قريبة من الحديث عن الإله، حتى قال قائلهم: «خرج ابن آدم من بطن أمّه **مستويًا على عرش** رتبته الوجودية، التي **لا شريك له فيها**، بمعنى أنه لا يشبه ذاته ذوات، ولا **يستوي بأخلاقه أخلاق ولا صفات**»[3].

ويبلغ الأمر مع صدر الدين القونوي - الذي تتلمذ على محيي الدين ابن عربي الأندلسي ومنه أخذ فلسفة الوجود الواحد (وحدة الوجود)[4] - ليقول في كتابه (مراتب الوجود) في المرتبة الأربعين وبها يختم المراتب: «الإنسان هو **الحق، وهو الذات، وهو الصفات**، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملَك، وهو الجنّ، وهو السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها، وهو العالَم الدنياوي، وهو العالم الآخراوي، **وهو الوجود وما حواه، وهو الحق، وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث**»[5].

(١) الموازين أو أضواء على الطريق، محمد فتح الله كولن، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٦م، ص١٥٥، باختصار يسير.

(٢) الروح والجسد، مصطفى محمود، دار المعارف-القاهرة، الطبعة السابعة، ص٧.

(٣) همٌّ بطني عبطني، محمد الجنبهي، مكتبة الجندي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ص٢٤.

(٤) أخبار الفيلسوف المتروحن صدر الدين القونوي والطارقين طرقه، محمد بن عبد الله أحمد، تقديم: أحمد ياشار أوجاق، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ص٥١.

(٥) نقله عنه عبد الرحمن بدوي في كتابه: الإنسان الكامل في الإسلام، ص١٤٧.

إن التجريد الذي وصف به الإله كان يماثل النظرة إلى الإنسان عند أتباع هذا القول، لضرورة الاتساق في الصرح الفلسفي، وبقي القول المثالي في هذا تقليدًا متوارثًا حتى في الفلسفة الحديثة، وقد تنبه فويرباخ لهذا الترابط الذي تم التعبير عنه بالديكارتية، فقال: «**الإله هو الكينونة الذي لا يمكن التفكير بها بأي طريقة أخرى خلا أنه موجود،** ويحوّل ديكارت هذه الكينونة الموضوعية إلى كينونة ذاتية، **والدليل الأنطلوجي إلى دليل نفسي،** وهو يحوّل الفرضية: لأن الله قابل لأن **يفكّر به، إذًا هو موجود،** إلى الفرضية: **أنا أفكّر، إذًا أنا موجود،** وكما هو الحال في الإله: الكينونة لا يمكن فصلها عن كونها فكرًا، **كذلك فيّ أنا أساسًا عقل،** الكينونة التي لا يمكن فصلها عن الفكر، **ومثلما أن هذا التلازم تأسيسي لجوهر الأول، كذلك تمامًا هو بالنسبة للآخر**»[(١)].

ومن هنا يرى أن من اعتقد أن «الإنسان كينونة طبيعية مجردة، يكون إلهه إلهًا طبيعيًّا مجردًا»[(٢)]، مثل قول موسى بن ميمون بأن «**نسبة الله تعالى إلى العالم، نسبة العقل المستفاد للإنسان الذي ليس هو قوة في الجسم، وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقية، وفائض عليه**»[(٣)]، بعبارة أخرى: إن «**ما يقوله اللاهوتيون عن الله يصح على العقل**»[(٤)].

كان القول بمثالية الروح، وإثبات الإله غير المحسوس، يدفع نحو القول بـ«الوحي المباشر»[(٥)] لكل فرد، وسلسل بعضهم هذا بقوله: «مَن خَلق جسدك من الأرض هو من يحركه، **الأفكار التي يستقبلها عقلك، هل أنت الذي كونتها؟** لا أيضًا، لأنها تأتي إليك رغمًا عنك، إذًا خالق عقلك هو من **يقوم بمنحه هذه الأفكار**»[(٦)]، لينتهي إلى القول: «**أنت تعيش في الرب، أنت موجود وتفكر بالرب**»[(٧)].

---

(١) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ص٧٨.

(٣) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص١٩٥.

(٤) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٣٤٩.

(٥) رسائل فلسفية، فولتير، ترجمة: حسام أبو سعده، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، ص٩.

(٦) رسائل فلسفية، فولتير، ص٩.

(٧) رسائل فلسفية، فولتير، ص٩.

وفي إطار هذه الفكرة اندفع توماس ف. موريس لتقديم معالجة فلسفية حديثة لمسألة تجسد الإله في ناسوت المسيح، فيما يمكن تسميته بـ«نظرية العقلين للمسيح»[1]، باعتبار وجود وعي أو عقل إلهي أزلي، يتحد بطريقة ما مع وعي محدود للمسيح البشري، «وتعنى النظرية بالمدى والطريقة التي يعي بها كل عقل محتويات العقل الآخر»[2]، إلى حد «تشبيه الوعيين في حالة الشخصية المتعددة (انفصام الشخصية)»[3].

كذلك كان القول بأن «العدمية والدين يمثلان إنكارًا للمادية، ويقبلان هذا العالم بالفكرة نفسها»[4]، يتسق مع بعض الأطروحات المثالية فحسب، التي انعكست على النظرة إلى الإنسان نفسه، فلما كانت بعض الأطروحات، كما عند الإسماعيلية، بأن الله لا موجود ولا لاموجود، كان من العدميين من يردد على وزنها: «أن نكون أو لا نكون، **لا هذا ولا ذاك**»[5].

وتدفع المثالية العديد من الصوفية للتقارب مع مثالية أفلاطون، فأثبتوا: «عالَمًا متوسطًا بين عالم الأجسام وعالم الأرواح سموه **عالم المثال**، وقالوا: إنه ألطف من عالم الأجساد، وأكثف من عالَم الأرواح، وبنوا على ذلك تجسد الأرواح **وظهورها في صور مختلفة من عالَم المثال**»[6]، إنه «عالم عظيم الفسحة غير متناهٍ يحذو حذو العالَم الحسي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدته»[7].

---

(١) من فصل (منطق تجسد الله) لمؤلفه: جون هيك، طبع ملحقًا بكتاب: المفاهيم الغربية عن الله، براين مورلي، ترجمة: محمد سيد سلامة، مركز نهاء للبحوث والدراسات، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م، ص١٢٨.

(٢) من فصل (منطق تجسد الله) لمؤلفه: جون هيك، طبع ملحقًا بكتاب: المفاهيم الغربية عن الله، براين مورلي، ص١٢٨.

(٣) من فصل (منطق تجسد الله) لمؤلفه: جون هيك، طبع ملحقًا بكتاب: المفاهيم الغربية عن الله، براين مورلي، ص١٢٩.

(٤) الإسلام بين الشرق والغرب، ص١٣٠.

(٥) اعترافات ولعنات، سيوران، ص١١٣.

(٦) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، دار أصول الدين، اليمن-صنعاء، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٨م، ص٣٨.

(٧) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٥٦.

إنه بنظرهم «ليس مجرد صور خيالية لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل»[١]، بل أثبتوا «بأنه **حقيقة وليس خيالًا مجردًا، وأن له وجودًا في الخارج**»[٢]، إنه «**متوسط بين عالمي المحسوس والمعقول**، ليس في تجرد المجردات، ولا في مخالطة الماديات، وفيه **لكل موجود من الموجودات** والأجسام والأعراض حتى الحركات، والسكنات، والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح **مثال قائم بنفسه لا في مادة ومحل**»[٣]، كل موجود له مثال «كل جوهر، وعرض بل المجردات أيضًا، **بل لله سبحانه أيضًا مع كونه متعالٍ عن الشبه**»[٤].

ويمثلون على هذا بـ«ما هو شأن (الأبدال) لأنهم يرحلون إلى مكان **ويقيمون مكانهم شبحًا آخر مشبهًا لشبحهم الأصلي بدلًا منه**»[٥]، فـ«**يكون لهم أجساد متعددة**، وهذا الذي يسميه الصوفية بعالَم المثال»[٦]، ووافقهم في إثبات عالم المثال بعض الشيعة[٧].

وهذا تابع لافتراضهم ما في أذهانهم في الواقع الخارجي، فعالم المثال مجرد شكل آخر من التعبير عن مثاليتهم التي خاصمها ابن تيمية ليبيّن أن ما يسمى بعالم المثال ليست سوى «المثال العلمي»[٨] أي ما يقوم في علم المرء، ذهنه وتصوره، لا في الخارج؛ يقول: «ومن هؤلاء من تخاطبه الصورة التي يراها، ويخاطبها أيضًا، **ويظن أن ذلك كله موجود في الخارج عنه**، وإنما هو موجود في نفسه، فهذه الأمور تقع كثيرًا في زماننا وقبله، **ويقع الغلط منهم حيث يظنّون أن ذلك موجود في الخارج**»[٩].

(١) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٥٩.
(٢) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٧٦.
(٣) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٥٥، ٥٦.
(٤) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٥٤.
(٥) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٣٨.
(٦) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٣٩.
(٧) عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، ص٨٢.
(٨) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٢٥١.
(٩) منهاج السنة النبوية، أحمد بن تيمية، ج٢، ص٦٢٥، باختصار.

وكما حدث تغيرٌ عبر التاريخ في النظر إلى النفس والروح في كتابات العديد من الإسلاميين، كذلك كان الأمر في تاريخ الكنيسة، فقد «حدث في العصور الوسطى أن اللاهوتيين المسيحيين الغربيين **استحدثوا الفرق بين الجسد المادي وبين الروح أو النفس اللاماديين**، تأثر مفكرون أمثال أوغسطينوس أسقف هيبو وتوما الأكويني بالفلاسفة اليونانيين»[1]، يقول فولتير بأن التصور عن النفس كان «**أن هذه النفس جسدية، وأن العالَم القديم كلّه لم يكن لديه أي فكرة أخرى، أخيرًا جاء أفلاطون**، الذي جعل هذه النفس سامية»[2]، وفي حين: «لم يوصف الله بأنه غير مادي في الكتاب المقدس»[3] إلا أن الغلبة في اللاهوت كانت للتصورات المثالية عنه، أو اللاأدرية، فإن «الشيء الآخر الذي يقول عنه اللاهوتيون المسيحيون إنه روحاني وليس ماديًا هو روح الإنسان، لكن هذه الفكرة لا تتفق أيضًا مع ما ورد في الكتاب المقدس»[4].

ورغم أن النفس «في المعنى الصحيح والحرفي للّاتينية واللغات المشتقة من اللاتينية على: **ذلك الذي يتحرك**»[5]، إلا أن التأويل كان يأخذ مجراه، ليجعلها شبيهة بذلك «الأول الذي لا يتحرك»، باعتبارها مثالية ليست مادية. يقول فولتير بأسلوبه الساخر: «عبثًا يقتبس الماديون من بعض آباء الكنيسة الذين لم يُعبّروا عن أنفسهم بدقة، عبثًا يُقتبس من القديس هيلاريوس في تفسير سانت هيلاريوس للقديس متى: **ما من شيء مخلوق ليس ماديًّا**، عبثًا يقول القديس أمبروز في القرن السادس (عن إبراهيم، المجلد الثاني، الفصل الثامن): **لا نعرف إلا المادة باستثناء الثالوث المقدّس وحده.**

قررت هيئة الكنيسة بأكملها أن النفْس غير مادية»[6].

إن الوعي لا يمكن أن يصدر عن مادة، وبالتالي فإن النفس أو الروح واعية، مدركة، ليست صادرة عن مادة، وهو الأمر الذي دفع فولتير ليقول: «القول بأن الله لا يمكنه

---

(١) أشهر ٥٠ خرافة عن الأديان، جون مورال وتمارا صن، ص٢٧.
(٢) القاموس الفلسفي، فولتير، ص٢٨٧.
(٣) أشهر ٥٠ خرافة عن الأديان، جون مورال وتمارا صن، ص٢٩.
(٤) أشهر ٥٠ خرافة عن الأديان، جون مورال وتمارا صن، ص٣٠.
(٥) القاموس الفلسفي، فولتير، ص٢٨٣.
(٦) القاموس الفلسفي، فولتير، ص٢٨٧.

أن يجعل المادة تفكر يعني قول أكثر أسخف الأشياء وقاحة، الذي لم يجرؤ أحدٌ قط على التفوه به في أفضل مدارس العَتَه»[1]، ومن هنا سيحتد أتباع هذا القول ضد القول بأن الدماغ سبب الوعي، فالوعي ذلك الأساس الذي انطلقوا منه، وسيتهافت مفهومهم المثالي تمامًا عنه لو سلّموا بأن الدماغ المحسوس هو سببه، كما هو الحال في إثبات المجردات الكلية ما دامت تابعة للجزئيات المحسوسة. وفي هذا الإطار كان محمد الصدر يحارب الماديين لإثبات القبليات المعرفية والوعي المجرد عن المادة ليصل إلى المجرد في الواقع الموضوعي، فيقول: «الإدراك ليس بذاته مادة، **ولا هو ظاهرة قائمة بعضو ماديّ كالدماغ، أو منعكسة عليه**»[2]، فما سبب الإدراك والتجريد؟ «تلك الصور والإدراكات تجتمع أو تتابع كلها على صعيد واحد، هو صعيد **الإنسانية المفكرة، وليست الإنسانيةُ المفكرة شيئًا من المادة**، كالدماغ أو المخ، بل هي درجة من الوجود مجردة عن المادة، يصلها الكائن الحي في تطوره وتكامله، فالمدرِك والمفكّر هو هذه **الإنسانية اللامادّية**»[3].

فعاد الأمر إلى إثبات مجردات في الواقع الموضوعي، ليست قابلةً للحس، يسميها هنا الإنسانية المفكرة، والتي هي جوهر قائم بنفسه، ليس الدماغ مسؤولًا على هذا عن أي شيء فيها، فالدماغ مادي، وهذه «الإنسانية اللامادية» موجودة دونه، فما لزوم الدماغ أصلًا، بل ما موقع الجسد الإنساني من هذا التصور؟ فهناك إنسانية لامادية موجودة مفكرة دون الحاجة لأي عضو من أعضاء الإنسان! إن هذه اللامادية، التي يسميها الإنسانية، هي مجرد امتداد لموقفه في الإلهيات.

أما سعيد رمضان البوطي فيقول: «لا ننكر أن بين الوعي والدماغ **صلة وثقى**، وآية ذلك أن أي ارتجاج أو عطب يصيب الدماغ من شأنه أن يترك مثل ذلك في عملية الوعي والتفكير بل ربما كان هناك ضرورة تناسب بين حجم الدماغ وجسم الإنسان»[4]، لكنه

(١) القاموس الفلسفي، فولتير، ص٢٨٥.

(٢) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٤٣٩.

(٣) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص٤٤٠

(٤) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٤٤.

يسارع إلى ما يحسبه منقذًا لتصوره المثالي عن الوعي فيقول: «لكن هذه الظاهرة **لا تستلزم أن يكون الدماغ هو المنتج للوعي والفكر**»[1]، ليخلص إلى أن «النتيجة هي أن الدماغ **منفعل بالوعي** وليس فاعلًا له، أي إن الذي وضع في الإنسان **هذا السر**، جعله يشرق على الدماغ وينعكس عليه، **فسِرُّ الوعي آتٍ من خارج الدماغ ولا ريب، كالروح** هابطة إلى ذرات الجسد من خارجه، ولكن تجلياته تظهر على الدماغ على نحو لا يعلمه أحد من الناس إلى اليوم»[2].

فيقارنه بالروح، ويجعل الوعي-بلا ريب عنده-من الخارج بدون أي بيّنة، وهو الذي يصف الوعي بالسر، **فكيف اطلع-دون غيره-على كل هذه المسائل مثل كونه من الخارج-بلا ريب-وأنه فاعل، والدماغ منفعل فيما يتعلق بما يصفه هو نفسه بالسر؟** وفي رفضه لجعل الدماغ منتِجًا للوعي، يقول: «لم تكشف عقولنا على قدر علمنا أن في الدماغ وحده نظامًا رائعًا أسمى من روعة النظام في الجملة العصبية مثلًا، أو في المخيخ، أو في نياط القلب، أو في خلقة العين، أو في دقائق الطبلة الصماخية وما وراءها، أو في الكبد ووظيفته، أو في الكلى ونشاطها، أو في كريات الدم ووظائفها»[3].

إنه يدور مرات في فلك مساواة الدماغ بغيره من المواد، وبعدها يقول لماذا خصص الدماغ بإنتاج الوعي وهو يساوي غيره من المواد، ومن هنا يقول: «أن يُحصر الوعي في **الدماغ دون غيره** مع الانطلاق من أن الإنسان مادة فقط وثمرة متطورة للمادة فقط، فذلك ما لا يجد له العلم مسوّغًا ... إذ يرى **حصرًا من دون حاصر، وإيثارًا من دون مؤثر**»[4]، فهو لا يرى سببًا وجيهًا لأن يكون الدماغ منتجًا للوعي، فكما هو مادة، فغيره مادة، وكما هو معقّد فغيره معقد أيضًا، وفي هذا يُلمح أصل قوله التابع للنظرة الكلامية التقليدية المثالية بأن الأجسام تتماثل، فالدماغ مثله مثل العين، فعلامَ اختصَّ بإنتاج الوعي دون العين مثلًا وهو الذي يماثلها؟

(١) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٤٤.
(٢) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٤٤.
(٣) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٣٩.
(٤) نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٤٠.

لقد عُرف القول بتماثل الأجسام بين المتكلمين، ليسلم للقائلين به بأن العالم مخلوق، ومن هنا كان مشكلًا على من نصر هذا القول جعل الدماغ عضو التفكير، كان الأمر بإثباتهم للجوهر الفرد وهو عبارة عن جزء أخير تتكون منه الأجسام، لا يقبل الانقسام يجعل الأمر مجرد تفاوت كمي من تلك الجواهر، فالدماغ مثل الرئتين، مثل العضلات، كلها من جواهر مفردة تتفاوت في كميتها فحسب، والاختلاف بينها اختلاف في الأعراض وإلا فالجواهر واحدة.

يقول الجويني: «الجواهر متجانسة عند أهل الحق ... **من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار، وذلك باطل عند التحقيق**؛ فإنه إن عنى بذلك أن أعراض النار وهي حرارتها ولونها المخصوص إلى غير ذلك من صفاتها، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلّم، لا منازعة فيه ... وإن عنى الخصم بالاختلاف أن **جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار كان ذلك مستحيلًا، إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما**»[1].

إن هذا الجوهر ليس هو الذرة المادية، بخلاف من حسبه كذلك من المعاصرين[2]، «فالجوهر الفرد ليس هو المركّب الذري، ولا الذرة بالمفهوم الفيزيائي، ولا البروتونات والنيوترونات المكونة لنواتها، إذ هي بدورها قابلة للكسر أو الانشطار إلى جسيمات أدق منها، ومن ثَم فإن الذي ينطبق عليه بالأحروية هو التعريف الكلامي للجسم لا الجوهر الفرد»[3].

إنه أمر مثالي مقدّر في الذهن، فرضته الضرورة الفلسفية التي تنطلق منها المثالية الأشعرية. يقول الجويني: «**الجوهر لا شكل له**»[4]، و«**الجوهر غير مفتقر إلى مكان**»[5]، فلما كانت كل الأجسام تتكون منه بنظرهم، والتفاوت في كمية الجواهر، والاختلاف

---

(١) الشامل في أصول الدين، أبو معالي الجويني، ص١٥٤.

(٢) نقد الخطاب السلفي، السمهوري، ص٤٣٦.

(٣) نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث، خالد الدرفوي، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المملكة المغربية، ص٩٣، باختصار يسير.

(٤) الشامل في أصول الدين، أبو معالي الجويني، ص١٥٩.

(٥) الشامل في أصول الدين، أبو معالي الجويني، ص١٥٩.

في أعراضها، لم يكن متجهًا أن يختص الدماغ بكونه منتجًا للوعي، دون غيره من الأجسام، وهو الذي يماثلها في جوهره.

وبهذا يظهر تهافت كلام السمهوري الزاعم بأن ابن تيمية أنكر أن تكون الأجسام «مكوّنة من ذرات»[1]، بناءً على زعمه بأن المتكلمين قالوا: «بأن الأجسام مكونة من أجزاء صغيرة جدًا، الواحد منها لا يتجزأ وهو الذي يسمونه **الجوهر الفرد**، وابن تيمية ينكر هذا كل الإنكار، **وقد أثبت العلم صحة كلام المتكلمين**»[2].

فالجوهر الفرد هو مثل المونادات عند لايبنتز، كائن روحي مثالي، يزعمون أن الأجسام تتكون منه، والذرة المادية هي جسم باصطلاحهم، وكل جسم مهما دق عندهم هو مكوّن من الجوهر الفرد، أما الزعم بأن الجوهر الفرد هو الذرة فهو غلط مركّب من جهة تصور ما هو الجوهر الفرد، ومن جهة نفي انقسام الذرة من جهة العلم.

فالذرات مادية، وليست مثالية، كما أن الذرة تنقسم، بخلاف الجوهر الفرد الذي يزعمون أنه «لا ينقسم حسًا، ولا وهمًا، ولا عقلًا»[3]، فيظهر بهذا تقوّل السمهوري على المتكلمين بأن الجوهر الفرد عندهم هو الذرة، وعلى ابن تيمية بأنه نفى الذرة بناءً على نفيه الجوهر الفرد، وعلى العلم بأن الذرة لا تنقسم!

أما في المادية الجدلية، فإنهم لم يلمحوا الاختلاف الكمي في المواد فحسب، بل الاختلاف النوعي أيضًا[4]، ومن هنا لم تتماثل الأجسام في فلسفتهم، وعلى هذا فالاختلاف بين الدماغ والأعضاء الأخرى في الجسم اختلاف نوعي، بعبارة أخرى: مادة الدماغ نوعها يرتقي لجعلها عضو التفكير.

---

(١) نقد الخطاب السلفي، السمهوري، ص٤٣٦.

(٢) نقد الخطاب السلفي، السمهوري، ص٤٣٦.

(٣) إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ج٢، ص٢١.

(٤) أسس الفلسفة الماركسية، ق. أفاناسيف، ج١، ص٥٠.

وقد انتشر التصور المثالي للوعي بين العديد من الكتاب الإسلاميين، على تفاوت في درجاته، من إثبات الإنسانية اللامادية عند الصدر، إلى إثبات علاقة قوية بين الدماغ والعقل، لكنَّ الدماغ منفعِل بالوعي ليس منتِجًا له، بينما كانت قلّة من الكُتّاب، وبصوت خافت، تقترب من الحل المادي على حذر ووجل، ومنهم نديم الجسر الذي قال: «**لا يبعد أن يكون صحيحًا قول الماديين إن العقل ظاهرة من ظواهر تفاعل المادة، ولكننا نقول: إنه تفاعل حصل بخلق الله تعالى**»[1].

ويبدو أن التأثير الأكبر كان للتركة المثالية على العديد ممن تعرض لإبراز موقف ابن تيمية في مسألة الوعي، فقد صوّر عبد الله الدعجاني المعرفة عند ابن تيمية بأنها تنزل من الله، إلى النفس البشرية، فيقول: «**إن سير المعرفة البشرية عند ابن تيمية نازل لا صاعد**، بمعنى أن التأسيس الأول للمعرفة يبدأ من المعرفة العليا، وهو العلم الإلهي الذي يتعلق بضرورة **وجود الله وربوبيته وألوهيته** ... وأبرزُ مسوّغات نزول المعرفة في سيرها المنهجي نزولُ **المعارف البشرية كلها في سيرها الوجودي من الله إلى النفس البشرية**»[2]، ليصل إلى أن أساسيات المعرفة الأوليات العقلية، وأن «مصدر تلك الأوليات **هو العقل**، فهو أصل تتولد منه، ولا يمكن فصلها عن غريزته، ولذلك اتصفت بالكلية والضرورة، فهي **مغروسة في العقول البشرية منذ خلقها الله**»[3]، فيصوّر المعرفة عند ابن تيمية نازلة من الله إلى النفس، وأن الأوليات العقلية خُلقت في الوعي، **ليتجاوز السبب الخاص في تشكل الأوليات العقلية**.

وهو يعيد صياغة ما قاله عبد الله القرني الذي رأى في حل الخلاف بين الماديين والمثاليين بأن «حل ما وقعوا فيه من إشكال واضطراب إنما يكون بالإقرار بوجوده تعالى، **بحيث يكون الوجود المادي والذهني مخلوقان لله تعالى** فلا يفسَّر وجود أحدهما برده إلى الآخر، **وإنما يفسر وجود كل منهما بكونه مخلوقًا لله تعالى**»[4].

---

(١) قصة الأيمان، نديم الجسر، ص٢١٨.

(٢) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٦٩.

(٣) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله بن نافع الدعجاني، ص٣٣٩.

(٤) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٢١.

والقول بأن الله خلق المعرفة، صحيح، لكنه كلام مجمل. يقول ابن تيمية في المعرفة البشرية: «فأما قول القائلين: إن ذلك بفعل الله، فهو صحيح بناءً على أن الله معلِّم كل علم وخالق كل شيء، **لكن هذا كلامٌ مجمل ليس فيه بيان السبب الخاص**»[1]، فهذا الكلامٌ المجمل يصدق على أي شيء، فإن كل شيء من الله، سواء العلم أو غيره من المخلوقات، فالله خالق كل شيء. إن الحديث هنا عن بيان السبب الخاص، **فلا خصوصية للمعرفة بأنها من الله عن أي شيء في العالم**، والاقتصار على أن العلم مخلوق لا يفسر في الواقع السبب الخاص للوعي، وقد سبق أن ابن تيمية يفرّق بين فعل الله ومفعوله، والمفعولات «جميع ما خلقه الله ويقدّره **بأسباب**»[2]، «**فإنه ليس في العالَم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم**»[3]، فلما يجري الحديث عن المعرفة، والوعي، والعقل، لا يفترض جعل الحديث فيها كأنه شيء منفرد، له خصوصية دون غيره، فتشكُّل الوعي له أسبابه الخاصة، «وأهل السنة **لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب** ولا يجعلونها مستقلة بالآثار، بل يعلمون أنه ما من سبب **مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر، وله موانع تمنع حكمه**، كما أن الشمس سبب في الشعاع، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل به، وله مانع كالسحاب والسقف، والله خالق الأسباب كلها، ودافع الموانع»[4].

إن «العقل في كتاب الله وسنة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين **هو أمر يقوم بالعاقل، سواء سمي عرضًا أو صفة، ليس هو عينًا قائمة بنفسها**»[5]، فيرفض ابن تيمية التعامل مع العقل/ الوعي كعين مستقلة منفصلة عن المادة، كما هو دأب المثاليين، إن «**العقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار**، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي»[6]،

(١) الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، ص٥٣.
(٢) قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، أحمد بن تيمية، ص١٦١.
(٣) منهاج السنة، ج٣، ص٣١٧.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٩، ٣٠.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٧١.
(٦) رسالة في الروح والعقل، أحمد بن تيمية، بعناية: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص٣٣.

بخلاف من نفى الأسباب؛ فـ«نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعري في نفي ذلك قالوا: إن العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية، كما قال ذلك القاضي أبو بكر بن الطيب، والقاضي أبو يعلى، والقاضي أبو بكر بن العربي وغيرهم»[1]، «وهؤلاء المنكرون للقِوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضًا ويقولون إن الله يفعل عندها لا بها، فيقولون إن الله لا يُشبع ولا يروي بالماء ولا ينبت الزرع بالماء بل يفعل عنده لا به، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[2].

هذا الوعي له سبب موضوعي، وكما خاصم الماديون المثاليين فقالوا إن «**الفكر هو وظيفة الدماغ**»[3]، سيقول ابن تيمية إن «**مبدأ الفكر والنظر في الدماغ**»[4]، فالفكر والنظر يبدآن في الدماغ، ولكن الدماغ ليس مستقلًا عن باقي الجسد، فالدماغ مرتبط بباقي الجسد، ومن هنا يقول ابن تيمية: «**مفعولات المخلوقات لا بد فيها من الاشتراك، لكن لا يفعل أحد الشريكين نفس فعل الآخر، لا تفعل اليد ما تفعله العين، ولا يفعل الدماغ ما يفعله القلب، وإن كان كلٌّ منها مفتقرًا إلى غيره في فعله**»[5].

إن هذا الاشتراك هو الذي يجعل الدماغ يُنتج الوعي، مع أنه مفتقر إلى باقي الأعضاء، كما أن باقي الأعضاء مفتقرة إليه، ومن هنا يفسر ابن تيمية «القلب» في موضع الحديث عن العقل بقوله: «**قد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا، فإن قلب الشيء باطنه**، كقلب الحنطة، واللوزة، والجوزة، ونحو ذلك، ومنه سُمي القَليبُ قليبًا، لأنه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلى هذا فإن أريد بالقلب هذا، **فالعقل متعلق بدماغه أيضًا**، ولهذا قيل: **إن العقل في الدماغ**، كما يقوله كثير من الأطباء، **ونُقل ذلك عن الإمام أحمد**»[6]، فقد «نص عليه الإمام أحمد فيما ذكره أبو حفص بن شاهين بإسناده عن الفضل بن زياد وقد

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٥٠.
(٢) رسالة في الروح والعقل، أحمد بن تيمية، ص٣٤، ٣٥.
(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٢٨٣.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٣٠٤.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٣٤٣.
(٦) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٣٠٣.

سأله رجل عن العقل أين منتهاه من البدن، قال: سمعت أحمد بن حنبل يقول: **العقل في الرأس، أما سمعت إلى قولهم: وافر الدماغ والعقل؟**»[1]، ويحدد ابن تيمية نظرته عن تشكل الفكر والنظر فيقول: «**يبتدئ ذلك في الدماغ، وآثاره صاعدة إلى الدماغ، فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء**»[2].

فالدماغ مختلف نوعيًّا عن باقي الأعضاء مما جعله ينتج الفكر، وابن تيمية يرفض قول الأشعرية عن تماثل الأجسام، فهو «أصل تلقوه من المعتزلة، وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة، بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل، وحقيقة هذا القول أنَّ الأجسام متماثلة من كل وجه، لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه... وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يُستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، **بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها، فإنها تتماثل تارة، وتختلف تارة**»[3].

إن ابن تيمية يرفض فرض التصورات المثالية على الموجودات المعينة، فالأجسام «**ليست مركّبة من الجواهر المفردة**»[4]، كما أنه يرفض المثالية الأرسطية التي رأت أن الموجودات مركبة من الهيولى والصور[5]، التي زجت بهذا التصور في الواقع، ويكشف أن التغيرات الكمية لها تأثير في الاختلاف النوعي بين الأجسام، فيقول: «إن الأجسام إذا صغرت أجزاؤها فإنها تستحيل [أي تتحوَّل][6]، كما هو موجود في أجزاء الماء إذا تصغر فإنه يستحيل هواءً»[7].

(١) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، ص ٥٥٩، ٥٦٠.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٣٠٤.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٩٢.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٩٩.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٢٩٩.
(٦) ما بين قوسين زيادة للتوضيح ليست في النص الأصلي.
(٧) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح: ابن قاسم، ج١، ص ٢٨٥.

أما الجوهر الفرد فهو مجرد افتراض ذهني لا وجود له في الواقع، «فإن الذين يقولون بالجوهر الفرد يثبتون شيئًا لا تتميز يمينه عن يساره، ولا يُعرف بالحس، وهو ممتنع وجوده، فإن وجود ما لا يتميز منه جانب عن جانب ممتنع، وإنما يفرضونه بالذهن»[(١)]، «وما أشبهه بالمعصوم المعلوم الذي ابتدعته القرامطة، والمنتظر المعصوم الذي ابتدعته الرافضة، والغوث الذي ابتدعته جهّال الصوفية، هو نظير ما يعظمه مقابل هؤلاء الفلاسفة المشائين وأتباعهم من الجوهر المجرّد وهو ما يدعونه في النفس والعقول، من أنها شيء لا في العالم ولا خارجه، ولا متحرك ولا ساكن، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه، وأمثال هذه الترهات»[(٢)].

ومن هنا كان إثباته لسببية الدماغ، بتميزه عن باقي الأعضاء، بحيث يكون منه الوعي، هذا الوعي يتشكل بعد الحس، فـ«**العقل بعد الحس**»[(٣)]، «فالتفتيش الذي أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس، **أخرج منه المعقولات التي يختص بها العقلاء، وهي الكليات الثابتة في عقول العقلاء**»[(٤)]، هذا الوعي صفة قائمة بالإنسان، وتحديدًا مبدؤها الدماغ، وليس الوعي مستقلًا في الوجود، «**فإن ما في النفس صفة قائمة بها لا يكون في الخارج، وإنما المراد أن يوجد في الخارج ما يطابقه**»[(٥)].

هذا في العقل الذي هو «**شرط في الأمر والنهي**»[(٦)]، أي هو «**مناط التكليف**»[(٧)]، ولا ينبغي الخلط بين هذا المفهوم للعقل، وبين مفهوم العقل الذي يطلق على «**ما تحصل به النجاة**»[(٨)]، ومنه «**العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضره بالنظر إلى العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمّى العقل في كلام السلف والأئمة**»[(٩)].

---

(١) تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، أحمد بن تيمية، ج١، ص٤٣٣.
(٢) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٢٥٩-٢٦١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٣٢٥.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٣٤.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٥، ص١٢٤.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٩.
(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٠.
(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٩.
(٩) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٢.

وقد خلط بينهما أقوام حتى قالوا في العقل: «إن مبدأه ومنشأه في القلب، وفروعه وثمرته في الرأس، والقرآن دل على هذا بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]»[(١)].

فما استدلوا به إنما هو فيما يحصل به النجاة، لا العقل الذي هو مناط التكليف ويحصل به التمييز، وذلك كثير في القرآن مثله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، يقول ابن تيمية: «هذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله، فتبين أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع، والمعرفة المنجية من عذاب الله»[(٢)]، فـ«المحمود هو العلم النافع، الذي يعمل به صاحبه، فإن لم يعمل به صاحبه قيل: إنه ليس له عقل»[(٣)].

فالعقل قد يراد به ما يحصل به النجاة من الإيمان، الذي هو قول وعمل واعتقاد، وقد «يراد بالعقل: الغريزة، فيكون أحدهما غير الآخر»[(٤)]، فالغريزة «التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضار»[(٥)]، هذه «الغريزة التي يشترك فيها المسلم والكافر»[(٦)].

أما القلب المذكور في الآية، فهو بواطن الناس، فمن سلم باطنه وظاهره كان من العقلاء بمعنى ما يحصل به النجاة، بخلاف من لم يسلم باطنه للإيمان، فـ«قد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا، فإنَّ قلب الشيء باطنه، كقلب الحنطة، واللوزة، والجوزة، ونحو ذلك، ومن سُمي القَليبُ قليبًا، لأنه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلى هذا فإن أريد

(١) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزيّة، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرّمة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، ج٢، ص٥٥٦.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢٠.
(٣) مجموع الفتاوى، ج١٦، ص٣٣٦.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢١.
(٥) رسالة في الروح والعقل، أحمد بن تيمية، ص٣٣.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٢١.

بالقلب هذا، **فالعقل متعلق بدماغه أيضًا**، ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ، كما يقوله كثير من الأطباء، ونُقل ذلك عن الإمام أحمد»[1].

إن أساس الوعي عند ابن تيمية من مادة هي الدماغ، و«الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه، **ليس علمه من لوازم ذاته، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئًا، ثم حدث له العلم بعد ذلك**»[2]، فكيف يستقيم هذا مع قول من زعم بأن المعرفة عند ابن تيمية تنزل من الله عن طريق النفس الإنسانية، وفي العقل منذ خلقه الله معارف الأولية؟

الواقع أن الحل الذي تم تقديمه كان مُنتزَعًا من المثالية، وبلهجة مخففة عن مبدأ التذكر المعرفي الأفلاطوني. كان إخوان الصفا قد كتبوا: «**التعليم ليس شيئًا سوى إخراج ما في القوة إلى الفعل**، والتعلّم هو الخروج من القوة إليه»[3]، فإن «**كل متعلم صنعة فإن صور المصنوعات في نفسه بالقوة، فإذا تعلمها صارت فيها بالفعل**، والتعلّم ليس شيئًا سوى الطريق من القوة إلى الفعل، والتعليم ليس شيئًا سوى الدلالة على الطريق»[4].

ثم بتخفيف هذا بالتخلي عن هذا التعميم الشامل لكل علم وتعليم بأنه ما هو إلا خروج ما بالقوة في النفس إلى الفعل، تحدث الآمدي عن «**القضايا البديهية**»[5]، فجعل «**حصولها لنا في مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لا بالفعل**»[6]، وهي الفكرة التي نصرها محمد الصدر في كتابه (فلسفتنا) حين حاول إثبات معارف قبلية تسبق الحس، ولا تكون مأخوذة عنه، فقال الصدر: «**الأفكار الفطرية الموجودة في النفس بالقوة، وتكتسب صفة الفعلية بتطور النفس وتكاملها الذهني، فليس التصوّر الفطري نابعًا من الحس**»[7]، وتابعه على هذا عبد الله القرني: «**المقصود بفطريتها مجرد وجودها بالقوة،**

(١) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٣٠٣.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١١٦.
(٣) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص٣٩٩.
(٤) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص٢٩٤.
(٥) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، ص٢٠.
(٦) غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، ص٢٠.
(٧) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص١٠٤.

والوجود بالقوة إنما ينتقل إلى الوجود بالفعل مع تحقق شروطه وانتفاء موانعه»[1]، ثم تابعه على ذلك غير واحد، كسلطان العميري: «وجودها **في العقل بالقوة، فهي كامنة في العقل وتتحقق بالفعل إذا استثارها الحس**»[2]، حتى نسب هذا عبد الله الدعجاني إلى ابن تيمية نفسه فقال شارحًا الأمر عند ابن تيمية: «إن تلك المبادئ لم تكن **كلية إلا بعد إدراك العقل بعض جزئياتها في الواقع الحسي**، فهي عبارة عن **قوالب موجودة في الإنسان بالقوة، تظهر إلى الفعل** بتأثير الواقع الخارجي»[3]، ولتأييد دعواه هذه اقتبس عن ابن تيمية من ثلاثة مواضع:

١ . قوله عن الكليات: «هي **في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوّره لأمثال معينة من أفرادها**»[4].

٢ . وقوله: «العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين، أو امتناع ارتفاعهما سواء كان أحدهما وجودًا والآخر عدمًا، وهو التناقض الخاص، أو كانا وجودين، **فإنا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها**»[5].

٣. وقوله: «العلوم الكلية الذهنية **مسبوقة بالعلوم المعيّنة الوجودية**، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع **حكم الذهن** بأن الواحد نصف الإثنين، وهذا **من أوائل العلوم البديهية**»[6].

فهذه الاقتباسات إنما تدل على قوله بأن المعرفة «**لم تكن كلية إلا بعد إدراك العقل بعض جزئياتها في الواقع الحسي**»[7]، وتضحي تلك المسماة بـ(المبادئ) نتيجة للعلوم الجزئية، وليست سابقة عليها، ويبقى كلام الدعجاني: «**فهي عبارة عن قوالب موجودة**

---

(١) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، ص٣١٤.
(٢) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٢٩٦.
(٣) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٤٠.
(٤) الرد على المنطقيين، ص٣١٧، واقتبسه الدعجاني بعد كلامه السابق مباشرة، منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤٠.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٢٣، واقتبسه الدعجاني الشاهد منه، منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤٠.
(٦) بيان تلبيس الجهمية، ج٤، ص١٢٦، واقتبس الدعجاني منه، منهج ابن تيمية المعرفي، ص٣٤٠.
(٧) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٤٠.

في الإنسان بالقوة، تظهر إلى الفعل بتأثير الواقع الخارجي»[١]، مجرد متابعة منه لمقالة أجنبية عن ابن تيمية، دون أي مستندٍ يدل عليه في قراءته لابن تيمية.

والواقع أن ابن تيمية لا يثبت وجودًا بالقوة في الواقع الموضوعي متوسطًا بين العدم والوجود الذي يسميه أرسطو بالفعلي، فإن «**الإمكان ليس وصفًا موجودًا للممكن زائدًا على نفسه**»[٢]، **ولا العدم زائدًا على المعدوم، ولا وجود الشيء زائدًا عن ماهية الشيء، ولا الحدوث زائدًا على ذات المحدَث، ولا الوجوب زائدًا عن الواجب في نفس الأمر**[٣]، فالمعارف إما أن تكون موجودة، أو معدومة عنده، أما إثبات إمكان وجودها والتعبير عنه بأنها موجودة لكن بالقوّة، فهذا يعني أن الإمكان نفسه موجود في الواقع، وهذا يصادم ما يقوله ابن تيمية: «**ما يدعونه في إثبات إمكان وجودي من محل قبل وجود الممكن خيال محض**»[٤].

فالمعرفة الكلية لم تكن موجودة كما زعم ذلك من زعمه قبل جزئياتها، والحكم بإمكانها هذا حكم عقلي، بأنها **يمكن أن توجد**، لا يعني هذا أنها **موجودة** وتخرج إلى الفعل بعد معرفة الجزئيات، ليقال بأنها كانت قبل الجزئيات! مع أنها إنما وجدت بعد الجزئيات، ومحاولة تجنب هذا التناقض بالزعم بأنها كانت موجودة بالقوّة، فإن القول بأنها كانت موجودة بالقوة، مجرد تعبير آخر عن القول **بأنها** كانت معدومة ثم نشأت بعد ذلك بعد معرفة الجزئيات، فهذا ما تدل عليه نصوص ابن تيمية، دون أي تأويل يدفع إليه قراءته بمنظار غيره.

لقد حارب ابن تيمية تحويل الحديث عن الروح إلى أسرار يكتمها أصحابها إلا عن موافقيهم، ولا خصوصية للروح بعدم الحديث عنها، إنما المنهي عنه الحديث فيما لا يعلمه الإنسان، فـ«**ليس هذا من خصائص الروح، بل لا يجوز لأحد أن يقفوَ ما ليس**

(١) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٤٠.
(٢) مسألة حدوث العالم، ص٦٦.
(٣) مسألة حدوث العالم، ص٦٦.
(٤) مسألة حدوث العالم، ص٦٦.

له به علم»[1]، «**وليس في الكتاب والسنة أن المسلمين نُهوا أن يتكلموا في الروح بما دل عليه الكتاب والسنة لا في ذاتها ولا في صفاتها**، أما الكلام بغير علم، فذلك محرّم في كل شيء»[2]، وهذا يشمل العديد من المواضع التي حاول العديد من اللاهوتيين المثاليين جعلها سرًّا، لا يَبلغه أحد إلا هُم ومن يوافقهم، وابن تيمية يجعل الحديث في الروح والقدر، والتعديل والتجويز، والعقل والنفس ليس مذمومًا مطلقًا[3]، «**بل الكلام في ذلك وغيره بالحق النافع لا يُذم»**[4].

إن «**غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليسا جسمًا**، وأنه لا داخل البدن ولا خارجه، ولا داخل العالم ولا خارجه، وهذا معلوم فساده»[5]، على أن «**الروح التي فينا جسم يتحرك**»[6]، وبهذا فإن ابن تيمية قد لاحق المثاليين في مفهومهم عن الروح، وصادم نظرتهم فيها، بمفهوم مادي عن الروح، وقد أدرك ابن تيمية **أن الروح عند هؤلاء اللاهوتيين المثاليين إنما ترادف الوعي**، لا أنهم يتحدثون عن عين قائمة بنفسها على التحقيق، فقال: «وهؤلاء يشتبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه، **بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها وتجريدها عنها**، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط، فإن الروح -التي هي النفس الناطقة- **موجودة في الخارج، قائم بنفسه**[7]، إذا فارقت البدن.

وأما العقليات الكلية المنتزعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن، وتجريد الكليات عن المعينات»[8].

وبهذا تظهر مناقضة نظرية ابن تيمية للقول بأن «من لا يعرف من الغضب والحب إلا حركات الجسم الفسيولوجية وتفاعلاته الكيميائية فليس بإنسان والله، بل إن روح

(١) مجموع الفتاوى، ج٤، ص٢٣٠.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٤، ص٢٣١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ٣٣٠.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ٣٣٠.
(٥) بيان تلبيس الجهمية، ج٤، ص٥٦٠.
(٦) بيان تلبيس الجهمية، ج٤، ص٥٦٠.
(٧) كذا في المطبوع، ولعل الصواب «قائمةٌ بنفسها».
(٨) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٢، باختصار يسير.

الإنسان التي هي منشأ هذه الصفات حقيقة، لا علاقة لها بكل هذه المعاني المادية المذكورة؛ من غليان واعتصار وغير ذلك، والغضب والرضا وغيرها مما هي مشاعر **نفسية في الإنسان، راجعة في أصلها إلى الوعي الذي ما زال العلماء في حيرة من كنهه، ولا يجعله هو هو هذا الجسد المادي،** وما يقوم بالقلب من غليان ورِقّة وانبساط وانقباض وانعصار إلخ تعبيراتهم السطحية التي زعموا أنها حقيقة المعنى، **إلا ماديٌّ لم يفهم بعدُ تنزه روحه عن هذه اللوازم، فكيف يفهم تنزه إلهه؟**»[1].

فالمشاعر مثل الغضب والرضا تتم إحالتها وفق هذه النظرة إلى الروح/ الوعي، فهي «راجعة في أصلها إلى الوعي»[2]، في إعادة إنتاج لما قاله أفلاطون في مثاليته، أو ديكارت-في أحسن الأحوال-في ثنائيته[3]، على أن ابن تيمية يقول: «**إن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور كإحساسه بجوعه، وعطشه، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وحزنه، ولذته، وألمه، وبما يراه ويسمعه بأذنه، فتلك الأمور أمور معيّنة موجودة.**

فالعقل يأخذ منها أمرًا مطلقًا كليًّا فيعلم جوعًا مطلقًا، وفرحًا مطلقًا، وشمًّا مطلقًا، وألمًا مطلقًا، ونحو ذلك، فهذه الكليات **معقولات محضة لأنه ليس في الخارج كليات حتى يمكن إحساسها، والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة**»[4].

فالغضب والرضا ينشآن عن حسٍّ في الإنسان، هذا الحس تابع لـ«**أمور معيّنة موجودة**»[5]، ينقلها الإحساس إلى الدماغ الذي هو مبدأ الوعي، ويستخلص منها الوعي ألمًا ورضا، لا أن الوعي هو سبب الألم والرضا وغيرها من المشاعر وأنه «**لا علاقة لها بكل هذه المعاني المادية المذكورة**»[6]، فـ«لا معنى للخوف والغضب بدون صورهما

---

(١) الانتصار للتدمرية؛ تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها، ماهر أمير عبد الكريم، مركز تفكّر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م، ص٥٩٣، ٥٩٤.

(٢) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٣.

(٣) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٢٥.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص١٨.

(٥) بيان تلبيس الجهمية، ج١، ص١٨.

(٦) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٣.

الجسدية، بل إنهما يمسيان حالتين مجردتين مبهمتين لا لون لهما»[1]، وهذا القول في نتيجته الأخيرة يجعل «كل شيء في الفكر، لكن لا شيء في الحواس. كل شيء في الروح، لكن لا شيء في الجسد. باختصار: كل شيء على الورق، لكن لا شيء في الواقع»[2]، إن هذا القول يجعل «الإحساس بدون الإنسان وقبل الإنسان، تجريد ميت، شعوذة مثالية»[3].

وعلى الرغم من أن العلوم الطبيعية لم تكن متقدمة عند السلف كما هي عليه الحال اليوم، إلا أنهم حاولوا بيان ارتباط المشاعر بالجسد المادي، فروي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «الرحمة في الكبد، والرأفة في الطحال»[4]، فلم يتحرجوا من ربط المشاعر بعضو مادي، في إطار ظرف معارفهم.

إن «العلوم الطبيعية تبحث النفسي كوظيفة للدماغ الإنساني العامل بصورة عادية، **أما فصل هذه الوظيفة عن المادة المنظمة بطريقة معينة، وتحويل هذه الوظيفة إلى تجريد، شامل، عام، وتبديل كل الطبيعة الفيزيائية بهذا التجريد فإن هذا من هذيان المثالية**»[5]، ومن «الواضح أن لكل فعلٍ واعٍ أو نية واعية ارتباطاتٌ فيزيائية»[6]، كما أن «الوعي ليس مميزًا للبشر»[7] فحسب، فـ«بعض الحيوانات وخاصة الثديّات تتمتع ببعض خصائص الوعي وليس كلها بالضرورة، **ترى، وتسمع، وتشم، وبشكلٍ ما تحس بالعالم**»[8].

ولقد درس العديد من العلماء نمو مشاعر الإنسان، كما فعل باول روزن، البروفيسور في جامعة بنسلفانيا، الذي أمضى عشرين عامًا في دراسة شعور التقزز، وقد لاحظ أن الطفل في أول حياته سيأكل أي شيء، معتمدًا على مذاق الطعام، ثم تبدأ

(١) الإنشاء الفلسفي؛ مواضيع علم النفس، البير سوور، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٤٣م، ص٢٧.

(٢) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٣٧٨، ٣٧٩.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٢٦٤.

(٤) صحيح الأدب المفرد للبخاري، محمد ناصر الدين الألباني، ص٢٠٦، وقال الألباني عقبه: حسن الإسناد.

(٥) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٢٦٦، باختصار.

(٦) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٤٧٨.

(٧) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٣٢.

(٨) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٣٢.

الأمور تتطور أكثر، فيصبح بعض الطعام لا يجب أن يؤكل، بناءً على بعض المعلومات التي تم تعليمها للطفل، ثم يظهر مفهوم التلوث المرتبط بالعدوى والمرض، ومن هنا سيشعر بالتقزز من شيء حين وجود ملوّث فيه، ولكن ما لم يره فإنه سيتناوله، ثم يتطور الأمر بأن يتقزز حتى بعد رفع الملوث بشكل مباشر، لإدراكه بقاء أثر الملوث في الطعام، هذا المفهوم عند البالغين لا يكون حكرًا على الطعام، بل يتقززون وفق **مفاهيم تجريدية مرتبطة بمعانٍ مرفوضة عندهم**، كتقزز العديد منهم من شعار النازية مثلًا[1].

إن الشعور مرتبط بمسائل كثيرة، منها ما هو حسي مباشر، ومنها ما هو تجريدي، منتزع أساسًا من الحس المباشر للإنسان، لكنه يتطور أكثر مع الخبرة، ونمو القدرات الذهنية، والمعارف التي يتعلمها الإنسان من محيطه، وليس أساسه الوعي المجرد سلفًا، فضلًا أن يكون في عالم الوعي الافتراضي غير المتعلق بالمادة وسابقٍ عليها.

أما القول بأن «الوعي ما زال العلماء في حيرة من كُنهه»[2]، فهو إعادة إنتاج لمقالة أن الوعي سر، فضلًا عن الاحتكام إلى وضعية تجريبية بالتوقف مع ما قاله علماء المختبر فحسب، دون توظيف المنجزات العلمية في إطار فلسفي شامل، وفق نظرة فلسفية تتسق مع آليات العلماء التجريبية وتنطلق منها، وتقدم لها الفرضية -وفق المنطق العلمي بالاصطلاح التجريبي- التي تسمح لها بالتقدّم. إن «التجريبية غير القادرة أو غير الراغبة على رفع ذاتها إلى سوية الفكر الفلسفي إنما هي **محدودة وفقيرة**»[3]، وهي «محدودة على نحو معادل **الفلسفة التي لا تستطيع أن تنزل إلى مستوى التجريبية**»[4]، كما تفعل المثالية.

فما يقوله التجريبيون الذين يتوقفون مع رصد التجارب المعينة فحسب، دون ربطها بنسق فلسفي عام، لا يلزم منه بطلان ما هو خارج عن إطار المختبر، بل السؤال في أي إطار يوضع ما تم اكتشافه حتى الآن؟ وقتها لن يكون في صالح أن المشاعر

(١) *Brain Story*, Susan Greenfield, BBC (٢٠٠٠، الحلقة الثانية، الدقيقة: ١١- ١٧).

(٢) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٣.

(٣) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٨١.

(٤) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٨١.

أصلها من الوعي، الذي هو نفسه «لا يجعله هو هو هذا الجسد المادي»[1]، والذي لا يمكن للتجريبين الانطلاق إليه للبحث فيه، بل ما توصل إليه العلماء حتى الآن هو في صالح أن الوعي ينشأ من الدماغ المرتبط بالأعصاب التي تنقل الأحاسيس، وإن لم يعتبره التجريبيون حاسمًا، وفق الانحصار بالأدلة التجريبية.

أما الركون إلى التجريبية للحكم «على أي برنامج علمي لاستكشاف الأساس الفيزيائي للوعي بالفشل، هذا برهان على الجهل [مغالطة الاستدلال بالجهل][2]، لا يعتبر الغياب الحالي لبرهانٍ دامغ لارتباطٍ بين الدماغ والعقل الواعي دليلًا على غياب هذا الارتباط»[3]، وإن كان توقف التجريبيين في مسألة الخوض في الوعي بشكل حاسم، لقصور الأدلة العلمية الحالية، فهو ليس في صالح المثالية البتة، ويلزم عليها ألا تتفوه بكلمة حينها عن أسبقية الوعي، أو الحديث عن الإله، والأدلة-غير التجريبية- عليه، متى ما كان الأمر لم يحسم تجريبيًّا، فلما لم يكن هذا مقبولًا عليها، إذ ما تطرحه فلسفة وليس محض علم تجريبي، فعلامَ يتم الزَجّ بتوقف التجريبين في حسم مسألة الوعي؟

على أن استناد العديد من المثاليين إلى السؤال الشهير كيف يمكن أن يكون الوعي/ الروح من المادة، والتوقف حينها عند التجارب الصماء، لتعزيز مثاليتهم، تغافل عن جعله بالمقلوب وفق «هذا السؤال: كيف يمكن أن تنتج المادة من الروح»[4]أي: الوعي، وفق الإشكالية التي يطرحها دِيدرو: «إذا كانت الروح تخلق المادة، لماذا لا تخلق المادة الروح»[5]، فعلامَ يتم توظيف نتائج العلماء التجريبيين في الجواب عن السؤال الثاني، وكأنها تقرر ما فيه؟ وعلى التسليم بمنطق البحوث التجريبية، فما هو الجانب الذي ينطلق مما يخدم البحوث التجريبية، وينفتح عليها، أي جواب سيكون؟

---

(١) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٣.

(٢) زيادة توضيحية ليست في الأصل.

(٣) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٢٦.

(٤) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٣٨٠.

(٥) التسامح، دوني ديدرو، ترجمة: حسام أبو سعده، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٩١، بتصرف يسير.

لن يكون جواب المثاليين بالانطلاق من المجرّد الذي لا يمكن دراسته بأي تجربة ولا بحث علمي.

وكان كارل بوبر يرى أن القاعدة السببية (لكل شيء سبب) القائلة بوجود «قوانين صارمة تتحكم بالعالم، وأن العالم مبني على نحو يجعل من كل سيرورة حالة خاصة من الانتظام القانوني، فالقضية تركيبية ولكنها **غير قابلة للتفنيد ... ولهذا فإننا لن نتبنى ولن نرفض مبدأ السببية مكتفين بإقصائه عن العلم، لكونه ميتافيزيائيًّا**»[1]، واصطلاحه للميتافيزيقا: هو ما يخرج عن إطار العلم التجريبي، وذلك «لأن القوانين التي نكشفها هي على الدوام **فرضيات نستطيع على الدوام أيضًا تجاوزها، كما نستطيع استنتاجها من تقويمات احتمالية.**

غير أن إنكار السببية لا يعدو كونه محاولة لإقناع الباحث بالعدول عن بحثه»[2]، وبالتالي «**فللميتافيزياء السببية مفعول مثمر أفضل بكثير من مفعول الميتافيزياء اللاحتمية**»[3]، ووفق هذا المنطق يقال: إن الانطلاق من التجربة على الدماغ لمعرفة كيف ينتج الوعي مفعول مثمر بكثير من مفعول الانطلاق من المجرد المفترض أنه السبب، الذي لا يمكن أن يتم البحث فيه تجريبيًّا، وتظهر تلك الثمرة من افتراضٍ، مثلًا، «**أن الوعي ينبثق من خصائص عصبية للدماغ**»[4].

وقد استعمل ابن تيمية المحاكمة الاحتمالية، لبيان الفائدة المرجوة في حِجاجه، فقال في موضوع آخر: «أيما أحسن، الاستدلال على معاني الكتاب بما رواه الثقات الأثبات ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل عن رسول الله المبلغ عن الله المبيّن لما أنزل الله عليه، وبما قاله الصحابة والتابعون أئمة الهدى، وتأويل القرآن الذي هو تفسيره بهذه الطرق؟ أم يؤخذ تفسير القرآن وتأويله وبيان معانيه من أئمة الضلال وشيوخ التجهم

(١) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ص٩٥.
(٢) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ص٢٦٩.
(٣) منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ص٢٦٩
(٤) البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ص٤٧٨.

والاعتزال، كالعلاف، والنظّام والمريسي ونحوهم؟»[1]، فالفائدة التفسيرية، ليست متماثلة، ومن هنا تكون في صالح الخيار الأول، ولا ينفي هذا قيام حجج علمية على صواب الأول بدون هذه الاحتمالية، فلا تعارض بين الأدلة المختلفة على مدلول واحد.

وما قيل في الاحتمالية والفائدة الأكبر للانطلاق من الدماغ، هو بالتعامل وفق منطق البحوث التجريبية الصرف، وإلا فليس الانطلاق من المعيّن المحسوس، وأن الدماغ ينتج الوعي، محصورًا في الأدلة التجريبية فحسب، كما أن القول بأن لكل شيء سببًا-وإن تعامل معه عديدون كفرضية فحسب-ليس مجرد فرضية من الوجهة الفلسفية المادية، إذ إن الأدلة التجريبية ليست سوى معطيات للفلسفة، كما أن الحس مرتبة دنيا للعقل، وإن كان الأساس الصلب له.

إن الفلسفة المادية تنطلق من الواقع المعطى في الإحساس، وبالتالي فإن «الانتقال من الإدراك التجريبي إلى الفلسفة تأمر به الضرورة، في حين إن الانتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبي ليس سوى ترف الاعتباطية»[2]، ولذا فإن الانطلاق من الفكر على أنه المرجع وأنه «لا علاقة لها بكل هذه المعاني المادية المذكورة»[3]، هو انتصارٌ لنفي الواقع، وبالتالي تكون كل الوقائع وكل الدراسات التجريبية وجودها وعدمها سواء.

أما القول بأنه لا يقول هذا «إلا مادي لم يفهم بعدُ تنزُّه روحه عن هذه اللوازم، فكيف يفهم تنزه إلهه؟»[4]، فيقال تنزه عن أي شيء؟ عن القابلية للحس، عن المعيّن؟ إن الروحية كمقابل للمادية لا تعني أكثر من المثالية، وبالتالي، فطرد هذا يلزم منه أن الإله مجرد وعي، كما أن الروح التي جُعلت مصدر الأحاسيس، عُبر عنها بالوعي كمرادف، وقد سبق ما في هذه النظرة من ارتباط بين الوعي الإنساني، والتصور الإلهي، وهو الذي انصبَّ عليه نقد فويرباخ، ومن قبله ابن تيمية.

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، ص٧.

(٢) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص١٨٢.

(٣) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٣.

(٤) الانتصار للتدمرية، ماهر أمير عبد الكريم، ص٥٩٤.

ولما كان الماديون على النقيض من المثاليين، فقد رفضوا كلام من قال من المثاليين بتعريف الروح على أنها لا في الجسم ولا خارجه، ورفضوا أي مفهوم مثالي عن سبب الحياة، لكنهم لم يتقدموا نحو إثبات الروح القابلة للحس، مع اعترافهم بقصور كلامهم في هذا الباب، فقال إنجلز: «**إن تعريفنا، للحياة جِدٌّ ناقص**»[1]، وجرى حديثهم عن بعض الظواهر للكائنات الحية، مع الاعتراف بما في مقالاتهم «**من ثغرات لا يمكن تفاديها**»[2]، أما الروح بمعنى الوعي، فهو مما أثبتوه لكن ليس كما هو الحال عند المثاليين، فهو عندهم تالٍ للمحسوس، ونتاج للدماغ، دون خلط بين الفكر والمادة، فـ«الفكر لا يمكن أن ينفصل عن المادة، عن المخ، غير أنه لا يجوز أن نطابق بينه وبين المادة»[3].

---

(١) نصوص مختارة، فريدريك إنجلز، اختيار وتعليق: جان كانابا، ترجمة: وصفي البُني، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢، ص١٠١.

(٢) نصوص مختارة، فريدريك إنجلز، ص١٠٢.

(٣) أسس المعارف الفلسفية، أفاناسييف، دار التقدم-موسكو، ١٩٧٩م، ص٥٦.



الفطرة

إن الاحتجاج بالفطرة مذكور في العديد من المقدمات الفلسفية، والمباحث الكلامية، فهذا ابن سينا مثلًا يقول:

مقدمات حجة البرهان
ما كان بالفطرة للإنسان[(١)]

وقد احتج الرازي بـ«فِطَر جميع العقلاء»[(٢)]، وبـ«صريح العقل، وأوَّل الفطرة»[(٣)]، إلا أنه لما كانت أطروحات المثاليين تتحدث عن مجرداتٍ في الواقع الموضوعي فإن في هذا تصادمًا مع معتقدات عامة الناس، فكان هؤلاء المثاليون مضطرين لأن يخالفوا طريقة تفكير الإنسان العادي الذي لم يختلط بالمثالية، ولذا كان حديثهم عن فطرة خاصة بمفهومهم، وفي هذا يقول الرازي: «روي عن أرسطاطاليس أنه كتب في الإلهيات: **من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى**»[(٤)].

وقد علّق الرازي على هذا بقوله: «**وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة**، فإنه ذكر مراتب تكوُّن الجسد في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: ١٢]، فلما آل الأمر إلى **تعلّق الروح بالبدن**، قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وذلك للتنبيه على أن **كيفية تعلق الروح بالبدن**، ليس مثل انقلاب النطفة من حال إلى حال، بل هذا نوع آخر، مخالف لتلك الأنواع المتقدمة، فلهذا السبب قال: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾. **وكذلك الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية، وتأمل في صفاتها، فذلك له قانون، فإذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى، وعقلًا آخر، بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات**»[(٥)].

(١) من القصيدة المزدوجة في المنطق مطبوعة مع منطق المشرقيين، ابن سينا، ص١٤.
(٢) المطالب العالية، ج١، ص٢٦٢.
(٣) المطالب العالية، ج١، ص٢٧٣.
(٤) أساس التقديس، الرازي، ص٢٥.
(٥) أساس التقديس، الرازي، ص٢٥، ٢٦.

وهذا مبني على ما سبق من المفهوم المثالي للروح، وهذا الكلام منتزعٌ بالمعنى عن كتاب (أثولوجيا أرسطاطاليس وهو: القول في الربوبية)، وهو من الكتب التي نُسبت خطأً إلى أرسطو، فكان أول من «نقله إلى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي»[1]، ولكنه «كان في الحقيقة هو بعض تاسوعات أفلوطين التي أخطأ عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ونسبها إلى أرسطو»[2]، و«**الكتاب كلُّه منتزع من أفلوطين، وليس فقط بضع فقرات**»[3].

ومما جاء فيه أن النفس «**انحدرت إلى هذا العالم الحسّي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل**، الواقع تحت الكون والفساد»[4]، وتأتي المعرفة بالإلهيات عن طريق ما جاء فيه على لسان أرسطو: «**خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبًا كأني جوهر مجرّد** لا بدن، فأكون داخلًا في ذاتي راجعًا إليها خارجًا عن سائر الأشياء ... **ترقيت بذاتي من ذلك العالَم إلى العالَم الإلهي**»[5]، إذ إن «**النفس المنغمسة في عالم الحس لا علاقة بينها وبين العالم العقلي**، فإذا هي تطهرت وأنارت أمكنها حينئذ بهذا الشبه **أن ترتقي إلى العالم العقلي**»[6].

إن محاولة الخروج عن المحسوسات، إلى العالم العقلي المثالي الموضوعي كانت باستحداث أرضية تتقبل الكلام فيها، ولما رأى المثاليون أن الناس العاديين يفكرون في إطار المحسوس، وكان كلامهم في إثبات الممتنع عليه الحس في الخارج، أرادوا إثبات فطرة أخرى غير الأولى المتعلقة بالمحسوسات، ليسهل عليهم بعدها إثبات مثاليتهم، بعد أن عرفوا بأن ما يقولونه بعيد عن طريقة تفكير العوام.

---

(١) أُثولوجيا أرسطاطاليس وهو: القول في الربوبية، تصحيح ومقابلة: فِردرِخ دبتريصي، برلين، ١٨٨٣م، ص١.
(٢) نظرية المعرفة عند أرسطو، النشار، ص٧.
(٣) أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٤، باختصار يسير.
(٤) أثولوجيا أرسطاطاليس وهو: القول في الربوبية، تصحيح ومقابلة: فِردرِخ دبتريصي، برلين، ١٨٨٣م، ص٤، ٥.
(٥) أثولوجيا أرسطاطاليس وهو: القول في الربوبية، ص٨.
(٦) أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، ص٢٢٠، باختصار يسير.

ويطرح الغزالي إشكالًا مفاده: لماذا لم تأت نصوص الشريعة بمثل ما صرح به المتكلمون، ويصوّر الإشكال بقوله: «فإن قيل: فلِم لَم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإله، ولم يَقل إنه موجود ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل، ولا هو في مكان، ولا هو في جهة، بل الجهات كلها خالية عنه، فهذا الحق عند قوم والإفصاح عنه كذلك، كما أفصح المتكلمون، ممكن، ولم يكن في عباراته ﷺ قصور، ولا في رغبته في كشف الحق فتور، ولا في معرفته نقصان؟»[1].

ليجيب عنه بقوله: «**لو ذكره لنفر الناس عن قبوله، ولبادروا بالإنكار وقالوا: هذا عين المحال**، ولا خير في المبالغة في تنزيهٍ **ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين**»[2].

ويقول ابن رشد: «فإن قيل: فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم هي من المسكوت عنها؟

فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها، **وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها**، وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز»[3]، ويرى «أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن **ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم**، فإذا قيل لهم: إن ها هنا موجودًا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخييل، **فصار عندهم من قبيل المعدوم**، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله، ولا فوق ولا أسفل»[4].

ولذا فإنه يقول بأنه «يجب ألا يصرّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال الظواهر، فإن تأثيرها إنما هو إذا حملت على ظاهرها»[5]، على قاعدته هو وابن سينا بأن الظواهر جاءت لمخاطبة العوام، لا أهل التحقيق من الخواص كما سبق.

---

(١) من رسالة (إلجام العوام عن علم الكلام)، ضمن: رسائل الغزالي، ص٣٤٥.

(٢) من رسالة (إلجام العوام عن علم الكلام)، ضمن: رسائل الغزالي، ص٣٤٥، ٣٤٦.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٣٨.

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٣٩.

(٥) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، ص١٤١.

وحول هذا القول يحوم ابن الجوزي، فهو يرفض أن تُحمل «الصفات [الإلهية] على مقتضى الحس»[(١)]، فيقول: «**تأملت سبب تخليط العقائد فإذا هو الميل إلى الحس**»[(٢)]، ولمّا كان يرى أن «**الحس على العوام أغلب**»[(٣)]، فإنه يرى عدم مواجهة العوام بمثل تلك المعتقدات المثالية، وذلك أنه «إذا ابتدئ بالعامي الفارغ من فهم الإثبات، فقلنا: ليس في السماء، ولا على العرش، ولا يوصف بيدٍ، وكلامه صفة قائمة بذاته، وليس عندنا منه شيء، ولا يُتصوّر نزوله، **انمحى من قلبه تعظيم المصحف، ولم يتحقق في سرّه إثبات الإله**»[(٤)].

وفي هذا يقرر ابن النفيس أن العقل يقضي بأن «لا يكلف الناس **ما لا يسهل عليهم الوقوف عليه مما يعسر قبول الفهم له**، كما لو قال: إن الله ليس في داخل العالم، ولا هو في خارجه، وإنه ليس بجسم ولا محسوس، ولا هو في جهة، ولا إليه إشارة حسية»[(٥)].

كتب باركلي: «**الناس جميعهم مخدوعون بلهاء، لأنهم يثقون بحواسهم** ... حقًّا إنهم يقومون بذلك كله، ولكنك تعلم أن الحياة العملية الدارجة لا تتطلب معرفة نظرية رفيعة، ولذلك فإن رجل الشارع لا يتخلى عن أخطائه»[(٦)]، لقد كانت «سفسطائية الفلسفة المثالية تتلخص في كونها تعتبر الإحساس لا صلةَ الوعي بالعالم الخارجي، **بل حاجزًا، جدارًا يفصل الوعي عن العالم الخارجي**»[(٧)].

---

(١) دفع شبهة التشبيه، عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ص٦.

(٢) صيد الخاطر، عبد الرحمن بن علي بن جعفر المعروف بابن الجوزي، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، مدار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م، ص٦٥٢.

(٣) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص٧٦٤.

(٤) صيد الخاطر، ابن الجوزي، ص١٥٨.

(٥) الرسالة الكاملية في السيرة النبوية، ابن النفيس، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٩٨٧م، ص١٩٣.

(٦) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ص١٣٥، وقد ورد هذا التأكيد على لسان هيلاس، وفيلونوس، أي إنه يعبر عن رأي باركلي، كونه محل اتفاق بين شخصيتيه الحواريتين.

(٧) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٥٠.

إن ما أدركه هؤلاء سيؤكد عليه جستون باريت، المتخصص في علم الإدراك الديني في جامعة أكسفورد، فيقول: «لا يوجد لدينا دليل على أن فكرة كون ثلاثة أشخاص في واحد (فكرة الثالوث المسيحي) منطقية تمامًا للأطفال أو للعديد من البالغين، **وبالمثل فكرةُ أن الله ليس له موقع في المكان أو الزمان، كما يقترح بعض المسلمين واليهود** والمسيحيين اللاهوتيين، **مرهقةٌ لعقول البالغين والأطفال على حد سواء**»[1].

ويبيّن أن الدين الفطري لدى الأطفال وإن كان يميل نحو الاعتقاد بكائنات فوق بشرية، «**لكنها لا تقع خارج الزمان والمكان**»[2]، ويقول بأن الفكرة القائلة عن إثبات إله لا في العالم ولا خارج العالم، أي «لا يمكن القول إنه موجود هنا أو هناك أو في أي مكان، تصعقني، لأنها فكرة بعيدة عن القبول المباشر من الأطفال ... **يصعب بشدة على الأطفال أو البالغين التعامل مع كائن لا مكان له**»[3]، إن هذا يؤكد على أن المرء متى «خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التي هي الظن وما تهوى الأنفس، حصل له بالفطرة علوم ضرورية **توافق قول المثبتة**»[4].

كان هذا يدفع اللاهوتيين المثاليين إلى استحداث معنى جديد للفطرة، للتمهيد لتلك المعتقدات المثالية التجريدية، وفي الوقت نفسه الإقرار بأن تلك الفطرة منعزلة عن جمهور الناس، بل هي خاصة بقلّة تم تلقينها لقبول الأطروحات المبنية على تلك المقدّمات التي سيطلق عليها بأنها فطرة.

ولما كانت أفكارٌ (مثلَ الزعم بأسبقية مبادئ عقلية معيّنة على الحس، وعدم صدورها عن مادة) تتسق مع المثالية، فقد صار العديد من أنصارها يسميها بالمذهب الفطري، تلك التي تتجاوز ميل الإنسان العامي إلى الحس، بالقول إن في العقل البشري

(١) فطرية الإيمان، جستون باريت، ترجمة: مركز دلائل، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ ١٣٦.

(٢) فطرية الإيمان، جستون باريت، ص١٧٠.

(٣) فطرية الإيمان، جستون باريت، ص١٧٧.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص١٨٦.

أفكارًا ومبادئ كتلك التي عند ديكارت، أفكارًا فطرية: أي إنها **لم تُستمد من التجربة**[1]، تلك الأفكار كانت تمثل أرضية خصبة للّاهوت، ولتصورات ديكارت عن الله، التي ضمَّنها كتابَه (تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى)، وصدّره بإهداء إلى «**عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدّسة في باريس**»[2]، تلك المبادئ التي «لم تستمد من الحس» التي سماها عمار أبو رغيف بالسلاح العتيد[3]، أي للمثالية التي تتلون بأسماء متعددة، منها الواقعية الإلهية.

فكان لمعنى الفطرة بهذا مفهوم مثاليّ يتسق مع الأفكار المثالية (الوعي قبل المادة)، وتتفرع عليه تلك المعتقدات من وجود ما لا يمكن الإحساس به، ويسهل عليهم بعدها تركيب القول بموجود لا في العالم ولا خارجه عليه، أو أي قول آخر كثلاثة هم واحد، وواحد هو ثلاثة، وكائن لا موجود ولا لاموجود، وهكذا.

لقد كان القول بمعتقدات مثالية للخواص مناقضًا لاعتقاد العوام، ملهِمًا لأولئك الذين حاولوا الحفاظ على مواقعهم في رأس التَّراتُبية الطبقية، فاعتقاد الخواص يتماثل مع مكانتهم في الواقع الاجتماعي، وقد عبّر الشاعر الفرنسي بودلير عن اشمئزازه من أي علاقة مع تصورات العامة للإله، بقوله: «إله العامة، **إله البوابين والخدم الخبثاء**»[4]، ولذا يقول: «**لنحترس من الشعب والفطرة**»[5].

ولما كانت الأفكار «الاشتراكية المعاصرة بشكل رئيسي من حيث مضمونها، **نتيجة لملاحظة التناقضات الطبقية السائدة في المجتمع المعاصر بين الأغنياء والفقراء**»[6]، فقد جرى تركيز النقد على الأطروحات الكنسية، وقد تتوجت تلك الملاحظات بالأطروحة

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج٢، ص١٥١.

(٢) تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٣.

(٣) نظرية المعرفة بين مطهري والصدر، عمّار أبو رغيف، ص٤٥.

(٤) اليوميات، شارل بودلير، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م، ص١٢٩.

(٥) اليوميات، شارل بودلير، ص١٤٢.

(٦) ضد دوهرنج، إنجلس، ص٢٢.

الماركسية التي اعتقدت بأن المثالية «بلغت ذروتها عند هيجل»[1]، والذي طرح تصورًا مثاليًّا للإله، فحسِبت الماركسية انحصار إثبات الإله في الطرق المثالية. ولما قامت مستلهمة فويرباخ بقلب ديَلكتيك هيجل، كانت النتيجة أن الإله مجرد فكرةٍ مثالية، منتَج ذهنيٍّ بشريٍّ، يعكس سيطرة طبقة اجتماعية على غيرها. لقد نظرت الماركسية «إلى الأديان والكنائس وجميع المنظمات الدينية، كأدوات بيد الرجعية البرجوازية للدفاع عن الاستغلال ولتسميم عقل الطبقة العاملة»[2].

وقد لمس البعض ثغرة في هذه الأطروحة، بأن ما حوته الماركسية من ثورية ضد التصورات المثالية الخاصة بطبقة الكنيسة المتحالفة مع الإقطاع والبرجوازية لا يلزم منه التخلي عن تصور العامة، عن الشعب؛ ومن هنا كان مكسيم جوركي فردًا ضمن تيارات أو جماعات أسمت نفسها تارة «الباحثون عن الله»، وتارة «بُناة الله»، وأخرى «مبدعو الله»[3]، فترة من الزمن، تلك التيارات دعت إلى «ضرورة خلق دين جديد»[4]، غير دين خواص الكنيسة.

كتب جوركي في هذا روايته (اعتراف) التي عبر فيها عن سخطه على مجتمع القساوسة، بأن «الدير يُستغل لأغراض اقتصادية»[5]، لقد جعلوا من الإله «**أجيرًا عندهم، يطعمهم بسخاء، مقابل دخان مِبخرتهم**»[6]، مع التناقض في سلوك تلك الفئة التي تفصل بين عبادتها وسلوكها، «**إنه يغش الفلاح في مكتب المحاسبة، ثم يتلو الكتاب في الكنيسة**»[7]. كان لكل فئة تصوراتها عن الإله مما دفعه للبحث عن الإله

(١) ضد دوهرنج، إنجلس، ص٢٥.

(٢) نصوص حول الدين، لينين، ترجمة: محمد كبّة، مراجعة وتقديم: العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٢م، ص٩٩.

(٣) من تقديم فيروز نيوف لرواية: اعتراف؛ أين الله، مكسيم جوركي، ترجمة: فيروز نيوف، دار التكوين، ص٦.

(٤) تاريخ الحزب الشيوعي، موجز وضعته هيئة من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، دار الشروق الجديد للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٧٩م، ص١٤٨.

(٥) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٩٩.

(٦) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٨٦.

(٧) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٣٦.

الحقيقي، قائلًا: «لدينا أكثر من مائة إله! وأين الحيّ منهم؟ **أين الحقيقي، لا المصنوع من الخشب، فنبحث عنه**»[1].

لقد كان نداء الفطرة يدفعه للبحث عن الله، وكان لديه العديد من الأسئلة عن الإيمان، لكن تلك الأسئلة لم يكن الكهنة ممن يساعد على الإجابة عليها، «تبًّا لهم! ليس لديهم حديث سوى عن الشهوة»[2]. ومع ذلك كان المقالات المثالية عن الإله هي السائدة، وكانت تعارضها مقالات تنقدها فتقول: «**إلهك ما هو إلا حُلم تراه روحُك في المنام**»[3]، فيصف تأثيرها عليه بقوله «**تهزني مثل الريح، وتدمرني**»[4]، «أتكلم كأنني في اعتراف، لكنني أتعثر أحيانًا إذا ذكرت الله، وأشعر بشيء من الخوف، وبشيء من الأسف، **لقد بهتت صورة الله في روحي خلال هذه المدّة**»[5].

وأمام التصورات المثالية التي تتحدث عن الإله، وما يعارضها وينقدها مما يهز تصوراته عن الإله، بأنها ما هي إلا منتجات ذهنية، ليس لها وجود موضوعي، وأمام الحاجة الملحّة في نفسه لإله للناس عامة غير ذلك الذي للخواص، انتهى إلى أن يرى ضرورة «**صنع إله واحد للناس أجمعين**»[6]، لقد كان في هذا الاقتراح تسليم بأن الأفكار المثالية هي الطريق الوحيد للوصول إلى الله، وتسليمٌ كذلك بالنقد على هذا بأن تلك التصورات المثالية ما هي إلا منتجات ذهنية، وبالتالي نادى بأن يتم إنتاجه ذهنيًّا.

وهو ما دفع صديقه لينين لمراسلته والانفعال في الرد عليه، فيخاطبه: «أليس رهيبًا أن تحدث لك مثل هذه الأشياء؟»[7]، واصفًا ما يقوم به جوركي بأنه نيكروفيليا

(١) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٢٨.
(٢) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٩٧.
(٣) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص١٣٨.
(٤) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص١٣٨.
(٥) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص١٩٢.
(٦) اعتراف؛ أين الله؟ مكسيم غوركي، ص٢٧٤.
(٧) نصوص حول الدين، لينين، ص١٢٩.

الأيدلوجية[١]، و«نيكروفيليا» مصطلح في الطب النفسي يعني «مجامعة الموتى»[٢]، باعتبار أنه مولع بإله الكنيسة الذي مات، «أليس صنع الإله هو أكثر أنواع التحقير الذاتي شرًّا؟»[٣]، ليست «الطبيعة من صنع عقلنا، أو من صنع **عقل مجرد**»[٤]، كما هي مقالة المثاليين عن الله، وبالتالي فإن ما قاله جوركي يندرج بنظر لينين ضمن «العدوى الأكثر بشاعة»[٥]، لقد أصابته عدوى المثاليين اللاهوتيين من رجال الكنيسة، وبالتالي فإن هذه الفكرة «تأييد للطغيان، وسلاح في أيدي النظام القيصري لتثبيت دعائمه في روسيا أمدًا طويلًا»[٦].

هذه النقطة وهي تأييد الطغيان في فكرة جوركي، كانت مدعاةً للفزع عنده، ومحاربتُها هي التي جعلت لينين في نظره شخصية مقدّرة، فيقول: «ما كنت أقدّره في لينين، إلى أقصى حدود التقدير، إنما هو ذلك الحقد الذي لا يلين ولا ينضب، والذي كانت تثيره في نفسه آلام الناس، هو اقتناعه الراسخ بأن البؤس ليس أساسيًّا للوجود لا يمس، بل مرذلة يمكن ويجب أن يتخلص منها الناس إلى الأبد»[٧]، وبهذا حكم على مشروع جوركي بالانتهاء، لصالح تعميم النفي للإله كضريبة على التراكمات المثالية التي تضخمت حول الحديث عنه، وسلوك الكنيسة التي تحدثت باسم الله طويلًا.

إن المفهوم المثالي للفطرة امتد حتى وقع العديد من الإسلاميين بأسْرِ هذا المفهوم، وردَّدَوه في كتاباتهم، سواء بوَعي منهم بنسقه الفلسفي المرتبط به، اللازم عليه، أو بعدم وعي منهم بذلك، ورغم الخلافات التي يمكن رصدها في التعبير عن هذا القول بين أنصاره، كالقول بأن المبادئ المعرفية السابقة على الحس **كانت موجودة**

(١) نصوص حول الدين، لينين، ص١٢٩.

(٢) معجم مصطلحات الطب النفسي، لطفي الشربيني، مركز تحرير العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ص١٢٠.

(٣) نصوص حول الدين، لينين، ص١٣٠.

(٤) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٣٢٨.

(٥) نصوص حول الدين، لينين، ص١٢٩.

(٦) من تقديم فيروز نيوف لرواية: اعتراف؛ أين الله، مكسيم جوركي، ص٦.

(٧) أيام مع لينين، مكسيم جوركي، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ص٢٦.

بالقوة ثم خرجت إلى الفعل بعد الحس كما سبق التعرض له، أو حتى القول بأن «هذه **المبادئ** تتسم بأنها فطرية غير مكتسبة أي **لا يتعلمها الإنسان بعد ولادته، بل يولد بها،** فالإنسان عندما **يولد يكون لديه أسس وبديهيات** للتفكير السليم يصل بها لاستيعاب الحقائق»[1]، إلا أنها تجتمع في الختام عند المفهوم المثالي للفطرة، أي الوعي قبل المادة.

كان حديثهم يتمحور حول مبادئ: «**الأول: مبدأ الهوية، الثاني: مبدأ عدم التناقض، والثالث: مبدأ الثالث المرفوع، والرابع: مبدأ السببية**»[2]، بالقول: «**بفطريتها، وقبليتها**»[3]، ومنهم من يقول: «مبادئ الفكر راجعة إلى مبدأين، وهما: **مبدأ الهوية** (الذاتية)، ومبدأ السببية»[4]، ومنهم من يقول: «**تعود هذه المبادئ إلى مبدأين أساسين:** وهما مبدأ **عدم التناقض**، ومبدأ السببية»[5].

هذه المقدمات لم تسلم من تكدير، حتى قال الرازي: «**حاصل العقول ظنون وحسبانات، ومنتهى الأمر أوهام وخيالات**»[6]، إذ يقول: «نرى أن الذي يسميه أحد الخصمين برهانًا، فإن الخصم الثاني يسمعه ويعرفه، ولا يفيده إلا ظنًا ضعيفًا»[7]، ويقول: «نرى أن الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة»[8]. يقول الرازي: «قالت الفلاسفة: المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات الفطرةُ السليمة الباقية على السلامة الأصلية، **وأهل الجدل من المتكلمين قد فسدت فطرة نفوسهم الأصلية،**

---

(١) الإلحاد للمبتدئين؛ دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، هشام عزمي، دار الكتاب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٣٩.

(٢) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٤١.

(٣) منهج ابن تيمية المعرفي، عبد الله الدعجاني، ص٣٤١.

(٤) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٣٠٠.

(٥) المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني، ص٢٩٧، ٢٩٨.

(٦) رسالة ذم لذات الدنيا، فخر الدين الرازي، مطبوعة ضمن كتاب:

The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, By Ayman Shihadeh, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 252.

(٧) رسالة ذم لذات الدنيا، الرازي، ص٢٥٣.

(٨) رسالة ذم لذات الدنيا، الرازي، ص٢٥٥.

بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات»[١]، وبالمثل كان المتكلمون يردون على الفلاسفة، وترد كل فرقة من المتكلمين على خصومها من المتكلمين، ومن هنا صار معنى الفطرة مشوَّهًا، كل فرقة تأخذ بما يخدمها من مقالات وتزعم فطريتها، وتنازع بمقدمات خصومها، وتقول بأنها ليست فطرية، فـ«**كل شيعة تعتبر فطريةً تلك الأفكار المتفقةَ مع إيمانها**»[٢].

هذا يختلف عن منطلقات ابن تيمية، وأسسه المعرفية، التي تناولت موضوع الفطرة بطريقة مصادمة للمثالية، وكانت امتدادًا لطريقة أهل الحديث، تلك الطريقة التي رفضت تلك التعاليم الخاصة بفئة من الناس تتناسب مع أطروحاتها المثالية دون سائر الناس بحجة ميلهم إلى الحس، فتلك تنطلق من الوعي، لتصل إلى عالم المُثُل النظرية، ثم الزعم بأن تلك التعاليم والمنطلقات هي الفطرة، وفي هذا يقول يزيد بن هارون: «من زعم أن الرحمن على العرش استوى **على خلاف ما يقر في قلوب العامّة فهو جهمي**»[٣].

فليس مفهوم الفطرة منعزلًا عن طريقة عامة الناس في التصور والفهم بما يتسق مع هيئاتهم التي خلقوا عليها، كما هي النفرة من المثالية عن العامة بحجة غلبة الحس عليهم، أو القول بأن التجسيم غلب عليهم، بل المعرفة الصحيحة هي امتداد لطريقة الناس العاديين الذين لم يتلقنوا التعاليم المثالية ليتعاملوا بعدها مع تلك المنطلقات المثالية على أنها منطلقات منفصلة ومختلفة عن معارف عامة الناس، بحجة ميلهم إلى الحس.

فالمعرفة الفطرية عند ابن تيمية هي امتداد لطبيعة الإنسان الأصلية، فـ«**الفطرة هي الخِلقة التي فطر الله عباده عليها**»[٤]، والخِلقة مكسورة الخاء لـ«**بيان الهيئة منه**»[٥]، فهي الهيئة التي خلق عليها الناس، وهذه الهيئة هي التي يكون فيها الدماغ مرتبطًا بالأعصاب

(١) المطالب العالية، ج٤، ص٢٨٠.

(٢) المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ج١، ص١١٤.

(٣) السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج١، ص١٢٣، قال محققه: إسناده حسن.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧٠.

(٥) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب: منحة الجليل بتحقيق شرح بن عقيل، لمحيي الدين عبد الحميد، دار التراث-القاهرة، الطبعة العشرون، ١٩٨٠م، ج٣، ص١٣٣.

ويتم نقل الأحاسيس إلى الدماغ، والأوامر من الدماغ إلى الجسم، فهذه الهيئة «**خِلقته، وما فيها من قوى الإدراك والحركة**»[1]. إن هيئة الإنسان المخلوق عليها ليس من مقدور البشر تغييرها[2]، وهي تنتج المعرفة بما يتناسب مع طبيعتها، كالانطلاق من الحس إلى العقليات، من الجزئي إلى الكليات، فهذه هي «**ما فطر عليه من المعارف والعلوم**»[3]، فالنفوس «**مفطورة على الشعور الصحيح والإرادة**، لكن إذا غيرت الفطرة فقد يضطر إلى إكراه فاسد كالإحساس الفاسد ويضطر إلى إرادة فاسدة»[4].

إن المعرفة الفطرية ليست مثاليةً، أي وعيًا سابقًا على المادة، بل هي منطلقة من الواقع، من الجزئي، من المحسوس، إلى الوعي والتجريد الذهني، ومن هذا تصور معاني الكلام. يقول ابن تيمية: «أما نفس تصور المعاني **ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر**، وبإدراك الحس وشهوده يبصر الإنسان بباطنه وبظاهره، وبسمعه يعلم الأسماء، وبفؤاده يعقل الصفات **المشتركة والمختصّة، والله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئًا**، وجعل لنا السمع والبصر والأفئدة»[5].

إن المعرفة والسلوك الفطري يتسقان مع هيئة البشر التي خلقوا عليها، **فليست الفطرة معرفة وسلوكًا وجد لمرة واحدة وإلى الأبد**، بل إن «موجبات الفطرة ومقتضاها **تحصل شيئًا بعد شيء، بحسب كمال الفطرة**، إذا سلِمت عن المعارض»[6]، فهي تابعة لخِلقة الإنسان، فليس الطفل كالبالغ، ومن هنا كانت معرفة البالغ وسلوكه المتسق مع هيئته أمرًا فطريًّا، ومن ذلك «خصال الفِطرة»[7]، مثال ذلك: **قص الشارب، وحلق العانة، ونتف الإبط، فهي** فطرية رغم أن الطفل قد يجهلها، لكنه متى كبر فإنه سيعرفها بطريقة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧٠.
(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧٠.
(٣) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧٠.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٥، ص٤١٣.
(٥) الانتصار لأهل الأثر، أحمد بن تيمية، ص٣١٩.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٨٣.
(٧) شرح العمدة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد أجمل إصلاحي، خرج أحاديثه: زاهر بن سالم بالفقيه، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ، ج١، ص٢٢١.

عفوية ويسلكها بشكل متسق مع طبيعته، «وجميع هذه الخصال مقصودها: **النظافة، والطهارة، وإزالة ما يجمع الوسخ والدَّرَن من الشعور والأظفار، والجلد**»[1].

وكذلك معرفة أن له خالقًا، فـ«عامة المؤمنين **إذا حصل أحدهم في سن التمييز يحصل له من الأسباب** التي توجب معرفته بالله وبرسوله **ما يحصل بها في نفسه علم ضروري ويقين قوي**»[2]، فإن «العلم الحاصل في النفس لا تنضبط أسبابه، ومنه ما **يحصل دفعة، كالعلم بما أحسه، ومنه ما يحصل شيئًا بعد شيء، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة**، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها»[3].

إن المعرفة الفطرية ليست مجرد معرفة بديهية لا تحتاج إلى دليل لوضوحها، بل تشمل العديد من المعارف النظرية، والجامع بينهما أنها معرفة تتسق مع طبيعة البشر، ولا تتوقف على تعليم وتلقين من غيره، «**كالأدلة التي تنتظم بالنفس**، من غير أن يُسمع كلامٌ مستدل، فإن النفس **بفطرتها** قد يقوم بها من النظر والاستدلال **ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد**»[4]. وهذا يُظهر أن مَن فهم من كلمة «فطرية» عند ابن تيمية أنها سابقة على الحس فقد أخطأ، إنما حَمل كلامه على اصطلاح غيره من المثاليين.

إن الفطرة ليست مجرد معارف فحسب، فإن «الإنسان قد يحصل له تارة من **الاعتقادات والإرادات ما يكون حقًا، وتارة ما يكون باطلًا، فإن اعتقاداته قد تكون** مطابقة لمعتقدها وهو الحق، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل، والخبر عن هذا صدق، وعن هذا كذب.

والإرادات تنقسم **إلى ما يوافق مصلحته، وهو جلب المنفعة له**، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل يضره، فإن الإنسان حسّاس متحرّك بالإرادة»[5]، و«إذا عُرض على كلّ أحد أن يصدق وأن ينتفع، وأن يكذب ويتضرر، **مال بفطرته إلى أن يصدق وينتفع، وهو المراد**

(١) شرح العمدة، أحمد بن تيمية، ج١، ٢٢١.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٢٤.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٢٤.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ٤٤٦، ٤٤٧.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٥٦، ٤٥٧.

باعتقاد الحق وإرادة الخير»[1]، إنها معرفة وعمل، بما يحقق نفع الإنسان العاجل والآجل، وصدق نقله للواقع الموضوعي كما هو، وإلا اضطرب ميزان النفع الحقيقي، وفعل ما يضره وهو يحسب أنه ينفعه، ومن هنا كانت النظافة وإزالة الأوساخ فطرية، فإنه يتضرر إن لم يفعلها، وطبيعة الإنسان ستدفعه إليها، كالحكة، والتسبب بالأمراض ونحو هذا.

إن «النفوس مفطورة على حب **ما يلائمها وبغض ما يضرها** والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرها، وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا فالمراد بقولنا حسن أنه ملائم نافع والمراد بقولنا قبيح أنه ضار مؤذ وهذا أمر فطري»[2]، فمبدأ اللذة والألم، هما الأساس للتصورات الفطرية في معرفة الحَسن والقبيح، وبهذا يفترق ابن تيمية عن المثالية في فلسفة الأخلاق، حيث «تخصص المثالية نظرة معيارية لتأسيس العمل، وتبريره انطلاقًا من مبادئ عقلية»[3]، بما يتسق مع نظرتها في المعرفة والوجود، تلك النظرة التي يخالفها ابن تيمية، فهو يؤسس نظرته الأخلاقية على ما يصادم تلك الأطروحات المثالية في هذه المباحث.

إن المعرفة عند ابن تيمية لا تنفصل عن السلوك، فإن الإنسان يعرف الواقع الموضوعي ويسعى لتحصيل اللذة، وألّا يحقق له ألمًا، فإن قيل بأن البعض يلتذ بما يضره، قيل: «إن قُدِّر أنه يلتذ به لذة حاضرة فإنه **يتألم بقبح عاقبته عنده، وإذا لم يتألم فلغيبة عقله عن إدراك المؤلم**، كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغيبة عقله عن إدراكها»[4].

ولذا كان الإنسان من الناحية العلمية يحب الحق، ومن الناحية العملية يحب الجميل وهو الحسَن، والقبيح ضده[5]، وفي «اللغة التي جاء بها القرآن وتكلم بها الرسول **لفظ (الحق) منها يتضمن النوعين**»[6]، فبهذا يظهر أن مفهوم الفطرة عند ابن

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٥٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٣٠.

(٣) المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، ج١، ص٣٧.

(٤) الرد على المنطقيين، ص٤٣١.

(٥) الرد على المنطقيين، ص٤٣٣.

(٦) الرد على المنطقيين، ص٤٣٣.

تيمية ليس مجرد معرفة نظرية، أو ضرورية، ولا مجرد سلوك، ليس مجرد الحس، ولا مجرد العقل، بل إنها المعرفة والسلوك الناشئان بعفوية مع طبيعة الإنسان، وفق خِلقته، واتساق معها، فلا تعارض بين العقل والحس، وليس الكلام إذا كان في الحس والعقل آفة جعلته فاسدًا، «فإن هذا لا ريب في تناقض أحكامه» [١]، بل فيما إذا كانا صحيحين فإن لكلٍّ وظيفته متى كان سليمًا.

أما المفهوم المثالي الذي يرى أصحابه-كالرازي-أن على الإنسان أن «يستحدث معارف تخالف ذلك، فهذا **أمر تبديل فطرة الله التي فطر عليها عباده، وهي طريقة المبتدعين المبدّلين لفطرة الله وشرعته**»[٢]، وهؤلاء بتبديلهم المثالي، «**أفسدوا اعتقادات الناس وإراداتهم، إدراكاتهم وحركاتهم، قولهم وعملهم**»[٣]، إن تلك التصورات المثالية هي التي غيرت مفهوم الفطرة، وكان لتبعاتها إفساد ليس فقط على المقالات بل حتى على السلوك العملي، فابن تيمية لا يفصل نظريته عن المعرفة عن العمل، بل هناك ترابط بين العلم والعمل.

إن المشكلة التي أثيرت في الأوساط الفلسفية بين التجريب الحسي وبين العقل إنما كانت ناتجة من رحم اللاهوت المثالي، للتوصل إلى التدليل على الإله المثالي غير القابل للحس، يقول فويرباخ: «لقد انبثقت الفلسفة الحديثة **من اللاهوت، إنها ذاتها ليست سوى لاهوت مذاب في الفلسفة ومحوّل إليها**، لذلك فالكينونة المجرّدة للإله لم يكن بالإمكان إدراكها وإبطالها إلا بطريقة مجردة ومتعالية فحسب.

ومن أجل تحويل الإله إلى عقل، كان **على العقل ذاته أن ينتحل صفة كينونة مجردة، إلهية**، فالحواس كما يقول ديكارت لا تسفر عن الواقع الحقيقي، ولا الكينونة، ولا اليقين، وحده العقل المنفصل عن كل الحسيّة يقدّم الحقيقة. من أين يأتي هذا الفصام بين العقل والحواس؟ **إنه يأتي فقط من اللاهوت، الإله ليس كينونة حسية، إنه بالأحرى**

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٤٠.
(٢) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧٠، باختصار.
(٣) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧١.

نفي لكل التحديدات الحسية، وهو معروف فقط من خلال التجريد من الحواس»[1].

وبما أن الثقة صارت مطلقة في العقل فحسب، صار الحديث يجري عن الفطرة على أنها معارف معيّنة من العقل، ثم لما سلّموا أن العديد من المعارف أساسها الحس، جرى التأكيد على أن الفطري منها هو ما لا يؤخذ من التجربة بزعمهم، وبهذا صار مفهوم الفطرة يعني مبادئ قبل التجربة، بخلاف الأمر عند ابن تيمية، الذي لا يرى تعارضًا بين الحس السليم والعقل السليم، وإن كان العديد من المثاليين يؤكدون على إمكان غلط الحواس، ليسارعوا بانحيازهم إلى العقل المجرد، فإن «الحس قد يغلط، **والعقل قد يغلط»**[2]، فلا معنى لرفض واحد منهما لمجرد إمكان غلطه، فبالتكرار، وبالسلوك العملي، ونتائجه، يظهر تفاعل العقل والحواس وعدم تعارضهما، والحس يوفر للعقل مادة الاحتمالات التي يفكر فيها، وهو الأساس لكل المعارف التي ينطلق منها العقل، يقول ابن تيمية: «الحس الباطن والظاهر يفيد تصوّر الحقيقة تصورًا مطلقًا، أما عمومها وخصوصها فهو من حكم العقل»[3].

إن ابن تيمية حريصٌ على تقرير الفطرة، والاتساق معها في صرحه الفلسفي، يقول: **«من أحكم العلوم حتى أحاط بغاياتها، رده ذلك إلى تقرير الفِطَر على بداياتها، وإنما بعثت الرسل لتكميل الفطرة لا لتغييرها»**[4]، والعقل الصحيح لا يختلف عما جاءت به الرسل، بل يسلّم بما قالوه، فالمعرفة الصحيحة يفترض أن تكون امتدادًا للفطرة، للطبيعة الإنسانية السويّة، **لا نقيضًا لها، كما طرح الرازي باستحداث فطرة جديدة.**

ولذا فإن الإنسان ولد على الفطرة، لكن بالتلقين لما هو مخالف لها[5] تتغير هذه الفطرة[6]. إن ولادته على الفطرة تعني **«القدرة على المعرفة وإرادتها،** فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور، فدل على أنهم **فطروا على القدرة على**

(١) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٦٧.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٢٨٦.
(٣) مجموع الفتاوى، ج٩، ص٥٠.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٣١، ص١٠٥
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٣١.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٢٥.

المعرفة، وإرادتها، وذلك مستلزم للإيمان»[1].

والناس يولدون على الفطرة التي هي الإسلام، و «**ليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده**، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨] **ولكن فطرته موجبة لدين الإسلام**، لمعرفته ومحبته، **فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه وإخلاصه الدين له»**[2].

وقد رجح ابن عبد البر أن معنى الفطرة هو أن «قلوب الأطفال في حين ولادتهم **ليس لهم كفر ولا إيمان، ولا معرفة ولا إنكار، كالبهائم السائمة**، ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل حين ولادته يعقل كفرًا أو إيمانًا، لأن الله أخرجهم لا يفقهون شيئًا، فمن لا يعلم شيئًا **استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار»**[3].

وفي هذا المفهوم للفطرة ما خالفه ابن تيمية، والفرق بين المذهبين مهم، يقول ابن تيمية: «هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير **أن تكون الفطرة تقتضي واحدًا منهما**، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل **كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل للآخر**، وهذا هو الذي يُشعِرُ به ظاهر الكلام، **فهذا قول فاسد، لأنه حينئذٍ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار**، والتهويد والتنصير والإسلام»[4]، «فإنه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب، ولا استقامة ولا زيغ، **إذ نسبته إلى كل منهما نسبة واحدة**، وليس هو بأحدهما أولى من الآخر»[5].

فابن تيمية لا ينكر على هذا القول بأن الإنسان يولد وهو لا يعلم شيئًا، بل هو نفسه يقرر هذا مرارًا، إنما الذي ينكره أن يكون الإنسان **يستوي عنده الصحيح**

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٨٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٣٨٣.

(٣) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، الطبعة الثانية، ج١٨، ص٧٠، باختصار.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٤٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٤٤، ٤٤٥.

والخطأ، وهو الذي يقول فيه بأنه القِسم الذي أبطله[1]، أي استواء الحق والباطل، بالنسبة نفسها في فطرته، **بدون أن تكون فطرته بذاتها موجبة لمعرفة الحق واتباعه**، والنفرة عن الباطل واجتنابه، بما ذلك الإيمان بالله وحده لا شريك له، والنفرة والكفر بما يعبد من دونه.

إن هذا القول يجرد الإنسان من قدرته على المعرفة، ومن قدرته على إرادة النافع له، بل يجعله آلة تقبل ما يوضع فيها، مهما كان هذا الذي يوضع، فيكون الصحيح كالباطل وقتها، وهو ما يناقض مفهوم ابن تيمية عن الفطرة، التي يرى أنها تدفع إلى معرفة الصحيح، والأخذ بالنافع، لا أنها مجرد وعاء يقبل ما يوضع فيه، بدون أي ترجيح لطرف على آخر.

إن القول بأن الإنسان تتساوى عنده المقالات والتصورات بالنسبة إلى فطرته يمنع من فاعلية الفطرة في المعرفة والسلوك المتعلق بالإنسان، إنه يسحق الفرد لحساب المجتمع، فالفرد هنا ما هو إلا آلةٌ تُردد ما تسمعه من المجتمع، فقد خلا من أي قدرة على معرفة الصحيح والضعيف، وبهذا يكون دوره منفعلًا فحسب متلقنًا لما يتعلمه من المجتمع.

هذا المفهوم صوّر جستون باريت أن من لوازمه أن يكون «الإيمان بالله وتعلّم الإيمان بوجود جسيمات دون ذرّية هو تقريبًا العملية نفسها»[2]، وصحيح أن هذا من اللوازم عليه إلا أنه ليس أكبر لوازمه، ويظهر هذا بدفعه إلى آخر نتائجه المنطقية، وممن دفع هذا القول إلى نتائجه ميشيل فوكو، فيرى فوكو أن العدالة مفهوم مأخوذ من المجتمع، فمتى ثار المرء على المجتمع هل يقدر على تسمية موقفه عادلًا؟ يرى أن هذا ممتنع إذ إن مفهومه عن العدالة مأخوذ من المجتمع الذي ثار هو عليه، وبالتالي: «يشن المرء الحرب لينتصر، **وليس لأنها عادلة**»[3].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٤٦.

(٢) فطرية الإيمان، جستون باريت، ص١٩.

(٣) عن الطبيعة الإنسانية مناظرة بين نعّوم تشومسكي وميشيل فوكو، مقدمة: جون راكمان، ترجمة: أمير زكي، دار التنوير، مصر-تونس-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م، ص٧٢.

ولهذا يرى فوكو أن «المرء لا يتحدث بمصطلحات العدالة، **ولكن بمصطلحات السلطة**»[1]، إن «فكرة العدالة في ذاتها فكرة مخترعة في النهاية وتستخدم في أنماط مختلفة في المجتمعات، كأداة لسلطة سياسية واقتصادية محددة، أو كسلاح ضد هذه السلطة»[2]، وبالتالي فلا يوجد أي مفهوم للعدالة على التحقيق إنما هو مجرد دعاية تسويغية لسلطة، ومن هنا فلا يقال بأن سلوكًا ما هو سلوك عادل، إنما هو سلوك يسعى إلى الاستحواذ على السلطة فحسب، وهو ما يتماهى مع خط فوكو الفلسفي في تحطيم العقل الكوني، والقيم المطلقة.

إن هذا القول يجرد الفرد تمامًا من أي قدرة قيمية في معرفة العدل من الظلم، بل الأمر مجرد اصطلاحات تلقنها المجتمعات لأفرادها، والأفراد كأنهم لا شيء، فلا يقدرون على معرفة العدل من الظلم، بل هم أسرى لمفاهيم المجتمع التي جرى تلقينها لهم متى استعملوها، وبالتالي فعندما يرفضون سلوكًا اجتماعيًّا إنما هو مجرد رفض لسلوك المجتمع كوصف للحال، بدون أن يكتسب شرعيته الأخلاقية بوصفه عادلًا، ولا أن المجتمع ظالم كذلك.

وفي هذا الإطار يوضع القول بجعل المجتمع أساسًا للفطرة، باعتبار أن بعض المبادئ «**يشترك فيها كل البشر، شيء فطري**، لا يمكن القدح فيه، **لأن التسويغ هنا عملية اجتماعية**»[3]، فـ«**المجتمع هو القائم بعملية التسويغ في نهاية الإدراك**»[4]، إن هذا يشمل «**كل إدراكاتنا للعالم**، فتبريرنا لوجود العالم الخارجي **هو تسويغ المجتمع فقط**»[5]، وبالتالي يقول أصحاب هذا القول: «**نرفض إقامة البرهان أصلًا على المشتركات الإنسانية**، فهي مسلمات براجماتية لا يمكننا تصور إلا صحتها»[6]، ولهذه التبعية للمجتمع فإن أهل هذا القول يجعلون الدين أمرًا مطلقًا فيقولون: «**لا نتحدث**

---

(١) عن الطبيعة الإنسانية مناظرة بين نعّوم تشومسكي وميشيل فوكو، ص٧٤.

(٢) عن الطبيعة الإنسانية مناظرة بين نعّوم تشومسكي وميشيل فوكو، ص٧٥.

(٣) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص٧٥.

(٤) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص٧٩.

(٥) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص١١٢.

(٦) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص١١٢.

عن دين معيّن، سواءً كان سماويًّا أو وضعيًّا، بل نتحدث عن مَيل سلوكي **نحو مقدّس غيبي**»[1].

هذا يختلف عن مفهوم الفطرة عند ابن تيمية، التابعة لطبيعة الإنسان نفسه، لا المجتمع حوله، فالفطرة «**تقتضي المعرفة بنفسها، وإن لم يوجد حولها من يعلّمها أدلة المعرفة**»[2]، وبالتالي فقد أدرك ابن تيمية ما يلزم على القول السابق، وهو مدْح «**جنس التأله، والعبادة**، والتسبيح والخشوع، والنسك المطلق، بحيث لا يمنع القدر المشترك أن يكون لأي معبود كان، وبأي عبادة كانت، **فإن هذا الجنس متفَق عليه بين الآدميين، ما منهم إلا من يمدح جنس التأله، مع كون بعضه فيه ما يكون صالحًا حقًّا، وبعضه ما يكون فاسدًا باطلًا**»[3].

فهذا يختلف عن مفهوم الفطري الذي يقول فيه: «إن قيل: إنه متوقف على شخص، فذلك الشخص هو الذي يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية، **وحينئذ فلا فرق بين هذا وهذا**، وإذا قيل: هي إلى الحنيفية أميل، كان كما يقال: هي إلى النصرانية أميل»[4]، إن هذا يجرد الإنسان نفسه من القدرة معرفة الحق واتباعه، ويجعله رهينًا للمجتمع، وبهذا يظهر أن رد الفطرة إلى المجتمع يجعل المرء بفطرته المزعومة تابعًا للمجتمع بمجرد الزعم أن فطرته تقتضي الميل السلوكي نحو المقدّس الغيبي، حتى ولو كان ذلك المقدّس باطلًا في نفس الأمر، فلا ميزة لفطرته في شيء، ولذا كانت الفطرة لأمر معين هو حق في نفسه، نافع لمن يتبعه، ومن هنا كانت تقتضي الإسلام دون غيره.

والمجتمع في الخارج ليس شيئًا مطلقًا بل هناك أفراد معيّنون، لا تتوقف فطرة أي منهم على غيره، **ويفيد رصد سلوك المجتمعات في الكشف عن القواعد الخاصة المزعومة بأنها فطرية** ببيان التواطؤ بين أصحابها بالتقليد والمحاكاة، فقد تبلغ الطائفة عدد التواتر وتجحد

---

(١) الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، ص١٤١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٤٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٦٨.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٤٩.

الضروريات متى تواطؤوا على ذلك[1]، لبيان زيف زعم فطريتها، مقابل مجتمعات أخرى أكثر منها تخالفها من غير تواطؤ بين أفرادها، إذ إن «**الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء، الذين لم يتواطؤوا عليها**»[2]، فيقولون بما «تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا **موافقة من بعضهم لبعض**»[3]، ولذا فإن «أكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة [من الذي استحدثوا فطرة خاصة بهم كما سبق من قول الرازي] بادروا إلى تجهيلهم»[4]، ولكن ليس هذا لأن المجتمعات مسوغة للفطرة، بل لأن الفطرة هي المكون الأول في الأفراد، باعتبار الأفراد المكوّن للمجتمعات، **فالصيغة مقلوبة في الواقع فبدل أن يكون أساس الفطرة هو التسويغ الاجتماعي، الواقع أن الفطرة هي التسويغ لسلوك صحيح.**

وبنحو هذا النسق تحرك قلم آخر، ليكتب عن الفطرة: «**الفطرة ليست قدرة ذاتية منفردة، ولا سببًا تامًا**»[5]، لضرورة أن تكون عنده تابعة للمجتمع الإنساني، فيرى أن «**الفطرة تشترط الإجماع واتفاق الأمم** على عادة معيّنة صحيحة الإسناد»[6]، ولم ينسَ أن يظهر أنه يحوم حول تحقيق «**معنى الفطرة عند ابن تيمية**»[7].

فهذا النسق يتحرك بعيدًا عن ابن تيمية، مع حرصه على الحديث باسمه، ولا يجد غضاضة من التصريح في موضع بقوله: «**ينبغي تأويل** تجويز ابن تيمية لهذه المسألة»[8]، فكان يتحرك في إطار تأويل كلام ابن تيمية، بطريقة تناسب نسقه هو، لا مقصد ابن تيمية، حتى يصل به التأويل إلى حد التحريف، ولم يتوقف في هذا عند ابن تيمية بل امتد إلى غيره، ومثال ذلك قوله: «**الفطرة ليست حجة بذاتها كما أشار**

---

(١) الاستقامة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ-١٩٩١م، ج١، ص٣٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٨٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٣٦٠.

(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص٣٤٣.

(٥) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م، ص١٤٢.

(٦) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٢٥.

(٧) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٢٤.

(٨) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص٦٠.

ابن كثير في تفسيره **لآية الميثاق**»[1]، فهذا لم يقله ابن كثير ولا أشار إليه، بل نص على خلافه فقال: «**جُعل حجة مستقلة عليهم، فدل على أنه الفطرة التي فطروا عليها من الإقرار بالتوحيد**»[2]. لكن ما نسبه-باطلًا-إلى ابن كثير يتماهى مع ما ينصره، فيقرر بأن «**الفطرة ليست موجبة بمفردها للإسلام**»[3]، ويستحيل عنده أن تكون الفطرة ترادف أو تطابق معنى الإسلام[4]، وإنما الفطرة «**حدث وواقعة حصلت بتعليم**»[5]، وذلك الحدث بنظره جاء ذكره «في آية الميثاق، وحصل فيها الإشهاد، فإنها ذاكرة جماعية لواقعة مشهودة»[6]، لضرورة أن تكون الفطرة عنده «**تفتقر إلى تعليم وإرشاد**»[7]، ويزعم أن الفطرة عند ابن تيمية تابعة لـ«**الاتفاق العام الذي تتوارثه الأمم على مر الأزمان**»[8]، وهو تأويل باطل، إذ الفطرة ليست تابعة لهذا الاتفاق عند ابن تيمية، بل الفطرة عنده-حتى فيما يكون فيه نظر واستدلال-**لا يُحتاج معها إلى كلام أحد**[9]، وهي حجة مستقلة، وهو ما يسميه الكاتب «**الفطرة في أفق الميتافيزيقا**»[10].

إنه يشترط الاتفاق، والتوارث بين الأمم لضرورة التعليم عنده، ولهذا يصر على أن **التعليم حصل في الواقع للبشر جميعًا بأن لهم خالقًا وأن هذا معنى آية الميثاق**، وشكل محور الإجماع الإنساني السابق، وبقي في الذاكرة الإنسانية، ويجعل أثر ذلك الحدث هو الفطرة، يقول: «**العهد الفطري حصل بالفعل من جميع البشر**، وليس أن الفطرة بوصفها قدرة ذاتية تسبب الإقرار بالله والاستسلام له»[11].

---

(١) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ج٣، ص٥٠٦.

(٣) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٤.

(٤) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٢٥.

(٥) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٩.

(٦) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٩.

(٧) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٣.

(٨) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٢٣.

(٩) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ٤٤٦، ٤٤٧.

(١٠) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٤٠.

(١١) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٨.

«**إن ما تحكيه آية الميثاق أنه قد حصل فعلًا**، وأن الفطرة هي الأثر عن الإقرار بالله تعالى، وليس العكس»[1]، ذلك الحدث بنظره شكّل «**ذاكرة حدث منسي**»[2] فتأتي الذاكرة الدينية للتذكير بها، والذاكرة الدينية هي «**المسندة والمتوارثة**»[3]، تلك الذاكرة «**سيتناقلها العلماء عبر اللغة الدينية وممارساتها في الحياة**»[4]، ومن هنا كان لا بد عنده من الإجماع الإنساني، إذ «**الإنسان لا يستطيع المعرفة والوعي بنفسه دون تعليم في سياق اجتماعي**»[5]، والمشتركات هي الأساس «وأن الممارسات والأفعال **راجعة إلى ذاكرة لغوية، لا على نظرية للمعرفة**»[6]، فلا فطرة في الواقع بمعزل عن المجتمع ولغته، وذاكرته، ويقزم البحث الفلسفي إلى تحليل اللغة وفق افتراضه بأن كل الأفعال والممارسات راجعة إلى ذاكرة لغوية، في تجاهل للحاجة «إلى فهم العلاقات القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى»[7].

وفي هذا تجريد للإنسان عن القدرة الذاتية على المعرفة والوعي، بل لا بد عنده من الذاكرة الاجتماعية، التي هي أصل الوعي عنده وبالتالي يحكم بأن تلك الذاكرة «ليست اشتقاقًا من الحس أو مفهومًا قبليًا»[8]، بل «الوعي منقول إلى الذات **عبر المجتمع**»[9]، مع التأكيد على أن «**كل ما سيراه التواضع الاجتماعي صوابًا فسيكون كذلك، وما لا فلا**»[10]، ولينقذ تصوره الديني يفترض أن الناس تلقوا بالتعليم وجود الله، وخبر أنبيائه، وحصلت «ممارسته في اللغة الدينية، وذاكرتها، **فلا يمكن الحكم على صدقه من عدمه من جهة إنسانية أو فلسفية، بما أن الشك فيه ممتنع**»[11].

---

(١) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٨، ١٣٩.

(٢) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٦.

(٣) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٢٤.

(٤) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٤٦.

(٥) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٧٣.

(٦) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٥١.

(٧) الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، سامية عبد الرحمن، ص٢٨.

(٨) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٧٢.

(٩) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٧٥.

(١٠) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٧٥.

(١١) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٨٢.

وفي هذا تجاوز لمفهوم الخبر نفسه، إذ الخبر هو **المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته**، والتصديق هو قولنا صدقت، والتكذيب هو قولنا كذبت، وهما غير الصدق والكذب، فإن الصدق يرجع إلى مطابقة الخبر والكذب يرجع إلى عدم مطابقته، بخلاف التصديق والتكذيب اللذين يرجعان إلى حال السامع للخبر[1]، **وما معنى التكليف إن كان الحكم على صدقه أو عدمه ممتنعًا من جهة إنسانية؟**

إنه يجعل الخبر الديني ممتنعًا على الشك به، حتى في المجتمعات التي يسميها بـ«**مجتمع ما بعد الدين**»[2]، ولذا يكرر قوله: «الله تعالى **لا يمكن** الشك فيه»[3]، باعتبار ما جرى تعليمه وبقي في الذاكرة، على أن تفسيره لامتناع الشك يدور حول قوله بأنه «**لا يمكن الحكم على صدقه** من عدمه من جهة إنسانية»[4]، ثم «**مع امتناع الشك** أمكن حصول تذكير الناسي والغافل عن الله عز وجل **دون الرهان على البرهنه على وجوده**»[5].

فعدم الشك تابع عنده للذاكرة الدينية التي تعود إلى التعليم، أما الأدلة العقلية على وجود الله فهي بنظره ميتافيزيقا يحاربها تصوُّره الذي يدور حول الوضعية، وحتى الفطرة عنده ليست سوى «جزء من الذاكرة الدينية وليست برهانًا عليها، أو مسببًا لها»[6]، ولذا يرى وجود «فارق مهم بين **الذاكرة الدينية وأي محاولة لإقامة ذاكرة ميتافيزيقية**»[7]، فالذاكرة الدينية تابعة لحدث معيّن، متوارث منقول، ولذا لا يتأول كلام ابن تيمية في مسألة يكون مستنده فيها «قرآنيًا وحديثيًا أي: إسناديًا»[8]، إنما يتأوله فيما «**يتعلق بمبحث المعرفة، أو الأبستملوجيا المحضة**»[9]، فيخضعه لإطاره الذي ينصر الذاكرة اللغوية، والمحارب لمشكلات الفلسفة باسم محاربة الميتافيزيقا، وهذا مثال على الاعتقاد قبل الاستدلال.

(١) الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، وزارة الأوقاف السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م، ج١، ص١٨.
(٢) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٨٢.
(٣) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص٢٠.
(٤) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٨٢.
(٥) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٤٩.
(٦) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٦٤.
(٧) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٦٤.
(٨) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص٦٠.
(٩) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص٦٠.

إنه يدور في فلك الوضعية التي تحارب مشكلات الفلسفة تحت عنوان (خرافة الميتافيزيقا) مثل وجود الله وخلود الروح، وحرية الإرادة بحجة تعطيل العلوم[1]، فيعتبرون الميتافيزيقا لغوًا[2]، لكنه يحاول أن ينقذ أطروحته الدينية بالقول بأن الإيمان بالله جرى عن طريق التعليم الذي يصر أنه حدث واقعي تمامًا لكل البشر وليس بعضهم[3]، وبقيت آثاره في كل البشر مهما جحدوا[4]، وبالتالي الاكتفاء بالتذكير بهذه الذاكرة المنسية، بدون أدلة عقلية على الله، **إذ الأدلة ستكون قائمة في النفوس، وكل نفس منغلقة عن النفوس الأخرى**[5]، ولذا فإنه يرى أن الإشهاد الجماعي حدثٌ واقعي قبل الولادة، وأنه الذي سيحل هذا الإشكال بنظره، **فكل البشر تلقوا هذا التعليم، بدون حاجة للتواصل بين أدلة بعضهم التي تنتظم في نفوسهم، مع الآخرين**، وبالتالي يتجنب الميتافيزيقا بنظره.

وما قاله غير صحيح، فآية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، فيها قولان للمفسرين:

١. قول يرى أن الله أخرج من صلب آدم كل ذرية ذرأها ثم قال لهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى، شهدنا، واستدل أصحاب هذا القول ببعض الآثار[6].

٢. وقول لا يُثبت هذا الحدث وهو استخراج الذرية كلها، وإشهادهم على أنفسهم، حيث لم يصح حديث في هذا[7]، **«ومن ثَم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد، إنما هو فَطرُهم على التوحيد»**[8].

---

(١) خرافة الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣م، ص١٥.
(٢) طبيعة الميتافيزيقا، جماعة من فلاسفة الإنجليز المعاصرين، ص٥٩.
(٣) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص٦٠.
(٤) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٧٠.
(٥) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٤٢.
(٦) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.
(٧) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.
(٨) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.

والذي يترجح هو القول الثاني، «ولهذا قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ﴾ ولم يقل: من آدم، (مِن ظُهُورِهِمْ) ولم يقل: من ظهره»[1]، وقد تنبه أصحاب هذا القول للزوم مسألة الذاكرة على أصحاب القول الأول، فألزموهم بها، «قالوا: ومما يدل على أن المراد بهذا هذا، أن جعل هذا الإشهاد حجة عليهم في الإشراك، **فلو كان قد وقع هذا كما قاله من قال، لكان كل أحد يذكره، ليكون حجة عليه**، فإن قيل: إخبار الرسول به كافٍ في وجوده[2]، فالجواب: أن المكذبين من المشركين **يكذبون بجميع ما جاءت به الرسل من هذا وغيره، وهذا جعل حجة مستقلة عليهم، فدل على الفطرة التي فطروا عليها من الإقرار بالتوحيد**»[3]، وهو الذي رجحه ابن كثير فقال: «**إنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره**»[4]، وذلك «أن المقصود بهذا الإشهاد إثبات الحق وإقامة الحجة، وهذا إنما حصل **بعد خروجهم إلى هذه الدار** وإقامة الحجة عليهم من الرسل، وبما رُكّب فيهم من العقول، ونصب لهم من الأدلة، وكيف تقوم الحجة عليهم بأمر لا يذكره أحدٌ منهم؟»[5].

فلو كانت الآية تعني حدثًا معينًا حصل قبل الولادة وجعل حجة على الناس، لكان كل أحد يذكر هذا الحدث، وهو خلاف الواقع، لكن الآية جعلت الميثاق حجة على الجميع، فدل على أنه الفطرة التي يولد عليها الإنسان لا أنه حدث حصل قبل الولادة وولد الإنسان وهو لا يذكره ثم يجعل حجة عليه، فلو كان حجة لبقي في الذاكرة الحدث نفسه، لا أن ينسى الحدث ويبقى ما يسميه الكاتب بأثره، وكيفما كان فهي مجرد دعوى منه، على ما في نفوس غيره التي يسميها بالمنغلقة على غيرها.

وقد اختلف في دلالة الآية على العموم والخصوص على أقوال، قال القرطبي: «اختلف في هذه الآية هل هي خاصة أو عامّة؟ فقيل: الآية خاصة، لأنه تعالى قال:

(١) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.

(٢) على التسليم جدلًا بصحته.

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.

(٤) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٦، ص٣١٣.

(٥) الكلام على مسألة السماع، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، ص٢٦٠.

﴿مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢] فخرج من كان من ولد آدم لصُلبه، وقال جل وعز: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ﴾ [الأعراف: ١٧٣] فخرج منها كل من لم يكن له آباء مشركون، وقيل: هي مخصوصة فيمن أخذ عليه العهد على ألسنة الأنبياء، وقيل: بل هي عامة لجميع الناس، لأن كل أحد يعلم أنه كان طفلًا فغذي وربي، وأن له مدبرًا وخالقًا»[1]، فالذين قالوا بالعموم كانت حجتهم بأن كل أحد يعلم أنه مفتقر إلى خالق، وهذا رجوع إلى الفطرة لا إلى حدث حصل قبل الولادة، ولذا قال ابن تيمية في آية الميثاق: «هذه الآية بيّنة في إقرارهم وشهادتهم على أنفسهم بالمعرفة التي فطروا عليها، أن الله ربهم، وقال ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة)، وطائفة من العلماء جعلوا هذا الإقرار لما استخرجوا من صلب آدم وأنه أنطقهم وأشهدهم، لكن هذا لم يثبت به خبر صحيح عن النبي ﷺ، والآية لا تدل عليه»[2].

ولا يظهر أن الكاتب فهم ما في الآية من أقوال، إنما قال: «كان هناك اختلاف بين العلماء حول معنى الإشهاد في الآية، فمنهم من فسرها بأنها شهادة القول وآخرون فسروها بشهادة الحال، ونحن نميل إلى القول الأول لاعتبارات ليس هنا مجال تفصيلها»[3]، وكيفما كان فليس في هذا تسليم بذلك بوقوع ذلك الحدث الذي ينصر إثباته، سواءً كان الإشهاد بالقول أو الحال، إذ الخلاف قائم حول وقوع ذلك الحدث نفسه، والعلماء الذين لا يسلّمون وقوعه يقولون: «أوجدهم شاهدين بذلك قائلين له حالًا، وقالًا»[4]، فمن شهد بلسانه كان شاهدًا بقوله، ومن جحد بلسانه فحاله شاهدة عليه.

ثم إن في طريقته التي يسلكها دَورًا، إذ كيف يثبت وجود الله دون أدلة عقلية بإثبات ذلك الحدث المفترض قبل الولادة، فكيف عرف وقوع هذا الحدث؟ بزعمه أنه مذكور في القرآن وقد سبق ما فيه، وعلى التسليم به-جدلًا-فالاحتجاج بذلك فرع على إثبات

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ج٩، ص٣٧٩.

(٢) جامع الرسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ-١٩٨٤، ج١، ص١١.

(٣) تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، ص١٣٩.

(٤) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، ج٣، ص٥٠٦.

وجود الله، الذي لم يثبته بعد، وها هم علماء المسلمين مختلفون في إثبات هذا الحدث، ومنهم من يرى أن الآية لا تدل عليه، ولم يصح فيه حديث كما هو قول ابن تيمية، فكيف يزعم بعدها اتفاق البشرية على ذلك الحدث المفترض، وقد اختلف فيه المسلمون أنفسهم؟

ثم من أين له أن يعرف ما في نفوسهم من عدم الشك-وقد قال بانغلاق النفوس بعضها على بعض-بناءً على افتراضه صحة وقوع ذلك الحدث الذي بقي أثره في ذاكرتهم اللغوية، أليس في هذا يدور في إطار التسليم الأعزل عن الأدلة؟ ثم أليس في هذا انزلاق نحو ما يسميه بالميتافيزيقا نفسها التي يحاول الهروب منها بزعمه معرفة ما في النفوس المنغلقة على بعضها البعض؟ إنه يقع في مشكلات الفلسفة الوضعية التي تنكر الميتافيزيقا، وفي الوقت نفسه «احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي»[(١)].

وقد تعلق بإثبات ذلك الحدث كذلك من انتصر للمثالية فقال بأن «هذه الآية تخبر عن وجودٍ **للإنسان سابق عن وجوده العيني**، تم فيه أخذ العهد بالإيمان على بني آدم»[(٢)]، وهو تأويل على القول الأول، ولا وجه لصحته، فلا وجود في الواقع إلا للمعيّن القابل للحس، فليس هناك موجود في الواقع غير وجوده العيني لكن هذا تابع لعالم المثال الذي قال به أفلاطون ونصره العديد من المتصوفة، وكذلك تعلق بالقول الأول من رام إثبات معرفة سابقة يولد بها الإنسان بناءً على إثبات ذلك الحدث، فهذا تفريع على فرض ثبوت الأصل وهو ما لم يثبت، فضلًا عن معارضته ما جاء في القرآن: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا**﴾ [النحل: ٧٨].

أما الحديث عن المبادئ الكلية المعرفية وخلاف القائلين بها فيها، إلى أيها ترجع، هل تعود إلى مبدأ الهوية، والسببية، أو التناقض، أم هي أربعة، أو ثلاثة، فابن تيمية لا ينطلق

---

(١) الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، سامية عبد الرحمن، ص١٦١.

(٢) مبدأ الإنسان لعبد المجيد النجار، عرض: علي عرفة، ضمن مجلة إسلامية المعرفة؛ مجلة فصليّة محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة: العدد التاسع، صفر-ربيع ١٤١٨هـ/ يوليو ١٩٩٧م، ص١٢٣.

في المعرفة من هذه المبادئ، بل ينطلق منها من اتسق مع مثاليته، وجعل مرد الأمر إلى الوعي، لا إلى الجزئيات، السابقة على الكليات، ولذا يقول ابن تيمية عن الإنسان: «**ليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفًا على العلم بتلك القضية العامة الكلية، بل القضايا المعينة، قد تسبق إلى فطرته، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية**، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، والبناء لا بد له من بانٍ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب، وإذا رأى بنيانًا علم أنه لا بد له من بانٍ، وإن لم يستشعر في ذلك الحال كل كتابة كانت أو تكون، أو يمكن أن تكون، **ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا الجزئية، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة**، وهذا كما يعلم الإنسان أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أن كل سواد وبياض فإنهما لا يجتمعان، وأن كل جسمين لا يكونان في مكانٍ واحد»[(1)].

وإذا كان «**إذا خطر ببال الإنسان شيء** ما، ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه، **لم يكن قد علم شيئًا**»[(2)]، فكيف بما لم يخطر على باله أصلًا؟ ولا تلازم بينه وبين تصور القضايا الجزئية؟ «بل العلم بالمعينات قد يُعلم كما تعلم الكليات **وأعظم**، بل قد يجزم بالمعيّنات من لا يجزم بالكليات»[(3)]، وتكون الجزئية هي الأسبق إلى فطرته على تلك القواعد الكلية التي يزعمون أنها أساس في المعرفة، وهي الضابط لكل معرفة لاحقة عليها؟ وإنما هي تجريدات قصوى لقياس الشمول، الذي مرده إلى قياس التمثيل، وأساسه الحس كما سبق بما أغنى عن إعادته.

إن الضروريات قد يشترك فيها العقلاء، وقد لا يقع الاشتراك فيها، ولا يقدح هذا بكونها ضرورية، يقول ابن تيمية: «قول القائل: **إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها، خطأ، بل الضروريات كالنظريات، تارة يشتركون فيها، وتارة يختص بها من جُعل له قوة على إدراكها**»[(4)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١١٨، ١١٩.
(٢) الرد على المنطقيين، ص٣٧.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص١٢٠.
(٤) الاستقامة، أحمد بن تيمية، ج١، ص٣٠.

و «العلم الضروري، هو الذي يلزم نفس العبد لزومًا لا يمكنه معه دفعه عن نفسه، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها، تبين أنها ضرورية»[1]، فهي المعرفة البيّنة بأن يكون الشيءُ «معلومًا له، موجودًا في ذهنه، لم يحتج فيه إلى دليل»[2]، كما في قول القائل:

وليس يصِحُّ في الأذهان شيء
إذا احتاجَ النهارُ إلى دليلِ[3]

وفرق بين القول بأن العلم الضروري «لا يحتاج إلى دليل»[4]، وبين القول بأنه لا يمكن التدليل عليها، وبهذا يظهر خطأ من قال بأن من مقتضيات خاصية الضروريات: «أنه لا يمكن الاستدلال على إثبات صحتها، لأن إليها المنتهى في إثبات النظريات»[5]، إذ «لا منافاة بين كونه ضروريًّا مستقرًا في الفطرة، وبين إمكان إقامة الدليل عليه»[6]، كما أن «النظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول»[7].

والمعارف الضرورية كثيرة، «فإن العقل مستلزم لعلوم ضرورية ويقينية»[8]، فكل عاقل لا بد وأن عنده من العلوم ما هو بيّن لا يحتاج معه إلى استدلال، أما من جحدها بالجملة، فـ«أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظَر»[9]، فـ«إن كان غالطًا إما لفسادٍ عَرَض لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم، وإما لنحو ذلك، فإنه يُعالَج بما يوجب حصول العلم له وانتفاء موانعه»[10].

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٦، ص١٠٦، باختصار يسير.
(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٠٠.
(٣) ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٣٤٣
(٤) بيان تلبيس الجهمية ط مجمع الملك فهد، ج١، ص٩٩.
(٥) الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، ص٢٨٦.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص١٠٣.
(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٤٢٠.
(٨) مجموع الفتاوى، ج١٦، ص٣٣٦.
(٩) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣١٠.
(١٠) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣١٠.

ولا ضابط لحصرها، فإنَّ «كون الشيء بيّنًا وغير بيّن نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم، وهذا يختلف باختلاف أحوال الناس، فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو، فإن أسباب العلم وقوّة الشعور، وجودة الأذهان متفاوتة»[1]، فـ«كون العلم ضروريًّا ونظريًّا، والاعتقاد قطعيًّا وظنيًّا، أمور نسبية فقد يكون الشيء قطعيًّا عند شخص وفي حال، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول فضلًا عن أن يكون مظنونًا، وقد يكون الشيء ضروريًّا لشخص وفي حال، ونظريًّا لشخص آخر وفي حال أخرى»[2].

هذه الضرورات أساسية في عملية الاستدلال، يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال به بالنظر فيه العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري»[3]، و«المقصود إثبات **المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة**»[4]، فإن «الإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم **الحاصل في قلبه حادث**، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علمٍ قبله، لَلَزم أنْ لا يحصل في قلبه علم ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية»[5].

فالضروريات محدثة، حاصلة بعد الولادة، وضابطها: **أنها بينة في نفسها لا تحتاج إلى دليل**، وهي عند ابن تيمية على قسمين، يوضحها قوله: «حصول الصورة العلمية في نفسه [أي نفس الإنسان]، فهذا قد يكون ضروريًّا **حصل بغير فعل منه**، وإن كان نظريًّا فهو ضروري بعد وجود سببه»[6].

١ . فقوله: بغير فعل منه أي «**حاصلة في ذاته بغير اختياره**»[7]، فهذا نوع من الضرورة المعرفية، بأنها بغير اختيار.

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٠٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٠٤.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٠٩.
(٤) درء تعارض العقل والنقل، ج٨، ص٤٥٣.
(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٣، ص٣٠٩.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص٥٣.
(٧) درء تعارض العقل والنقل، ج١٠، ص٥٣.

٢. والنوع الآخر الذي لا يكون إلا بعد دراسة ونظر، فبعد ذلك يكون عنده من العلوم البيّنة بنفسها ما هو ضروري، «**ولهذا كان أهل العلم بالحديث لهم علوم ضرورية بأقوال الرسول ومقاصده، لا يشركهم فيها إلا من شركهم في أسبابها**»[١].

وعلى القسمين فليس في معنى الضرورة أي إشارة ولو من بعيد إلى كونها سابقة على الحس، وبهذا يظهر خطأ من جعلها ترادف المعرفة القبلية، فقال: «مبادئ هذا العقل فطريةٌ، ويمكن أن يقال عنها بعبارة أخرى بدهية أو **قبليّة أو ضرورية**»[٢]، «ومعنى قبليتها: **تقدمها المطلق على التجربة**»[٣]؛ ففرق بين القول بأنها بيّنة في نفسها، وبين الزعم أنها قبل الحس، فإن الضرورات العقلية بعد الحس، ولا يشترط لهذا الاختيار، فالحس ينقل مدخلاته إلى الدماغ الذي ينتج الوعي، بدون اشتراط اختيار في كثير من الأحيان، ولذا فإن الإنسان يشعر بالألم مثلًا دون اختيار، ولا ينفي هذا أن يكون هذا بالحس. ويحسم ابن تيمية الأمر في مسألة الضروريات العقلية فيقول:

«**وبكل حالٍ لا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية، إلا بتوسط قياس واعتبار**، حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين وأن الجسم لا يكون في مكانين **وأن الضدين لا يجتمعان، هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل أن ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك**»[٤].

وهذا معناه بعبارة شوبنهاور - لو حذفنا لمزه للإناث لموقفه المتطرف ضد النساء - أن «**العقل أنثوي بطبعه، فهو يمكن أن يعطي فقط بعد أن يستلم**»[٥]، ويكون استلامه لمدخلات الحس في الإنسان، بغير اختيار واختيار.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص١٧٢.

(٢) الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي بن عبد الله بن علي القرني، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٣٣.

(٣) الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي بن عبد الله بن علي القرني، ص٣٣.

(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٤، ص٦٢١.

(٥) العالم كتصور؛ الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصور، آرثور شوبنهَور، ص ١٠٧.

إن موقف الماديين من الفطرة كان على النقيض من المثاليين، فقد تحدثوا عن «الغريزة»[1] العقلية، وعبروا عنها أحيانًا بمصطلح: «الواقعية الساذجة» بوصفها نظرة مادية بصورة غير واعية لكن بصورة عفوية[2]، فهي «**فهم ماديّ تلقائي للعالم، كامن في كل شخص، وهو الاقتناع بأن كل الأشياء موجودة مستقلة عن الوعي الإنساني**»[3]، هذا الفهم التلقائي والعفوي ليس نظرة علمية متماسكة مصوّرة تصورًا نظريًّا[4]، بل هو عفوي في الإنسان، ومن هنا يمكن تلقينه خلافه، وحرفه عنه، كتلقينه للمثالية، فـ«الواقعية الساذجة **عند كل إنسان سليم** لم يعش في مستشفى المجانين، أو **لم يتعلّم على يد الفلاسفة المثاليين** تتلخص في كون الأشياء، البيئة، العالم، توجد بصورة مستقلة عن إحساسنا، **عن إدراكنا**، عن أنانا، وعن الإنسان بوجه عام»[5].

إن مفهوم الواقعية الساذجة-أو الفطرة-يعني طريقة الإنسان السوي الذي لم يوصف بالجنون، ولم يجرِ تلقينه مدخلات مثالية، فهو يعلم بأن الأشياء الخارجية ليست تابعة للتجريد الذهني الذي يقوم به المثاليون، ويسقطونه على الخارج، وليست الحقائق الخارجية مماثلة للذهني، بدون أن يفكر في هذا، أو بدون أن يعبّر عنه.

فالفلسفة المادية لم تنفِ هذه الواقعية، بل بنَت على هذا المفهوم الساذج، ورأته ماديًّا يتسق مع فلسفتها، فبينت ضرورة البناء عليه، وتكميله بجعله فلسفة نظرية متكاملة تناقض المثالية، بحيث لا تكتفي بهذا المفهوم الصحيح الموجود في الإنسان السوي العادي، إذ يمكن تغييره، عبر تشكيكات المثاليين، الأمر الذي يبين الحاجة لفلسفة متماسكة مناقضة للمثالية.

وقد حاربت المادية سلوك العديد من المثاليين ممن حاولوا تحريف الواقعية الساذجة، كما فعل باركلي حين أظهر أنه يحتكم إلى «الناس العاديين الذين يتمتعون

---

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٢٣.

(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٦٦.

(٣) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥٧٥.

(٤) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥٧٥.

(٥) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص٧١.

بإدراك بسيط لم يفسده التعليم ومحفوظاته»[١]، ولكنه وأمثاله من المثاليين الذاتيين أعطوا «تفسيرًا زائفًا للواقعية الساذجة، فأتباع ماخ مثلًا يزعمون أن الواقعية الساذجة: نظرة للعالم تذهب إلى أن الإنسان لا يتعامل إلا مع إحساسه، **وأن وجود العالم المادي ليس أمرًا ذا أهمية بالنسبة إليه**»[٢].

وباركلي بعد أن أظهر أنه يحتكم لنظرة الإنسان العادي، «الذي يعتقد أنه يعرف الأشياء التي يراها ويلمسها معرفة صحيحة، ولا يثير أي شكوك حول وجودها»[٣]، زعم بأنه «ينتج عن ذلك بوضوح أنه إذا كان هناك جوهر لهذه الصفات المحسوسة فلن يكون **إلا النفس، أو الجوهر الروحي**»[٤]، اتساقًا مع مذهبه المثالي، ولكنه تحريف للواقعية الساذجة التي هاجمها هو نفسه باعتباره أن «الناس جميعهم مخدوعون، بُلهاء لأنهم يثقون بحواسهم»[٥].

ورغم تسليم الماديين بأن الوعي لا يسبق المادة، فلا معرفة تسبق الحس، إلا أن كارل ماركس قال بأن «الجهل الفطري يَبقى الذهنُ في ظلّه بكرًا **دون أن يفقد مقدرته الذاتية على النمو؛ خصبه الطبيعي**»[٦]، وهذا معناه أن الإنسان ليس مجرد ما يتلقنه، إنما له مقدرة ذاتية على المعرفة، وبالتالي فإن الذهن ليس خاضعًا للمجتمع مسحوقًا بما يُلقى إليه منه، فلا تتساوى عنده المفاهيم والتصورات بنفس النسبة؛ ولذا صرح ماركس بخطأ المذهب «الذي يقول إنَّ الناس هم نتاج الظروف والتربية، وإن الناس الذين يغيّرون، هُم نتائج ظروف أخرى وتربية تغيرت»[٧]، إذ ينسى هذا القول أنَّ «الناس هم الذين يغيّرون الظروف وأن المربي نفسه بحاجة إلى أن يُربَّى»[٨].

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ص١٥٠.

(٢) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥٧٥.

(٣) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ص١٥٠.

(٤) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ص١٥٠.

(٥) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ص١٣٥.

(٦) رأس المال، كارل ماركس، ج١، ص٤٩٦، باختصار يسير.

(٧) حول الدين، كارل ماركس، فريريك إنجلس، ترجمة: ياسين حافظ، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص٥٥، من مقال ماركس: (أطروحات فويرباخ).

(٨) حول الدين، كارل ماركس، فريريك إنجلس، ص٥٥.

وقد سلَّم الماديون بالضرورات والبديهيات[١]، ومن ذلك ما قاله ماركس: «**بديهة: لا شيء يمكن أن يُخلق من العدم**»[٢]، ويقول باكونين: «**لا بد أن تكون نهاية لكل شيء له بداية**»[٣]، كم كان هذا وأمثاله يختصر الطريق نحو الايمان الحقيقي؟ لكن ردود المثاليين اللاهوتيين عليهم كان همها الأول إثبات المثالية، وإنقاذ التَّرِكة اللاهوتية للمؤسسة الكنسية، وما ماثلها، بالاختباء خلف أطروحات دينية، ليظهر بعدها وكأن الصراع ديني فحسب، والواقع أنهم كانوا يريدون دومًا إثبات ما لا يقبل الحس في الوجود الموضوعي، من أفكارٍ تجريدية، لا أي شيء آخر، لقد أرادوا الانتصار لمثاليتهم.

وكان هذا يتحالف مع ما في الرواية الكنسية الرسمية للنصرانية لتعزز هذا الاعتقاد لديهم، وتعليقًا على ما جاء في الرواية الرسمية بأن المسيح كان يصرخ وقت صلبه: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟!»[٤]، قال سلافوي جيجيك: «**أدَّعي أن السبيل الحقيقي الوحيد لكي تكون ملحدًا هو المرور عبر النصرانية، النصرانية أكثر إلحادية من الإلحاد العادي**»[٥]، إن هذه الفكرة بأن الإله تخلى عن المسيح وقت صلبه، رغم سؤاله الإنكاري عن تركه مصلوبًا ستكون محورية في يأس إميل سيوران العدمي، حتى قال: «**لستَ في حاجة إلى أن تنتهي على الصليب، لأنك ولدتَ مصلوبًا**»[٦].

لقد خرج من الرافضين للطرح الكنسي من قال: «**علينا ألا نقوم بأدنى التزام لا نحو إله علم اللاهوت، ولا نحو إله الميتافيزيقا**»[٧]، وأبت على الماديين واقعيتُهم الساذجة وفلسفتهم التي سعت للبناء عليها، الاعتقاد بإله لا في العالم ولا خارجه،

---

(١) كما سبق بيانه في (موقف ابن تيمية من المسالة الأساسية في الفلسفة).

(٢) رأس المال، ج١، ص ٢٧٥.

(٣) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص٨٠.

(٤) الكتاب المقدّس العهد الجديد، منشورات المكتبة البولسية، نقله عن اليونانية: جورج فاخوري البولسي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة والثلاثون: ٢٠٠٧م، متى ٢٧: ٤٦، ص١٦٦، ١٦٧.

(5) *Pervert's Guide to Ideology*, 2012, 1:55.

(٦) اعترافات ولعنات، سيوران، ص١٢٥.

(٧) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص٣٤.

فيما عبروا عنه بـ«لامعقولية الإيمان»[1]، ولخّصوا الإيمان بأنه من باب: «أؤمن لأن هذا غير معقول!»[2]، إلا أنهم لم يتقدموا نحو إثبات الله بما يتسق مع الفطرة السوية، فإلى أي درجة كانت معبرة عن هذا السلوك كلمة سارتر وهو يقول: «**لقد جعلني الدين الرسمي أكره البحث عن إيماني الحقيقي**»[3]؟، إن هؤلاء المثاليين اللاهوتيين، قد «**أفسدوا اعتقادات الناس وإراداتهم، إدراكاتهم وحركاتهم، قولهم وعملهم**»، بتعبير ابن تيمية[4].

(١) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص٢١.
(٢) الإله والدولة، ميخائيل باكونين، ص٢١.
(٣) الكلمات، جان بول سارتر، ص٥١.
(٤) بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج٢، ص٤٧١.

ضد المنهج الميتافيزيقي

«على مدى تاريخ هذه الكلمة جرى استعمالها بمعانٍ متنوعة جـدًا»[١]، لكن المقصود هنا بالميتافيزيقا ما جرى فيه «استعمال ميتافيزيقا مقابل ديالكتيكا/ جدلية، للدلالة على درس الأشياء من **حيث ما هو ثابت فيها، مقابل صيرورتها**»[٢]، ويعود هذا الاستعمال للكلمة بهذا المعنى إلى هيجل[٣]، فقد كان هيجل ينعت بالميتافيزيقا أولئك الذين جعلوا الظواهر «**جامدة متفككة عاجزة من الانتقال من الواحدة إلى الأخرى**»[٤]، هذا وإن كان تابعًا لنسق هيجل، إلا أن ابن تيمية تنبه إلى أن المنهج الميتافيزيقي يفصل الأشياء عن بعضها، ويتغافل عن التلازم في الواقع، وفق صيغ تجريدية جامدة.

كانت المثالية تحوّل الأشياء إلى مطلقات ذهنية، تلك المطلقات «تمتصُّ فعلًا الوجود الحقيقي تمامًا»[٥]، إلى درجة نفي الوجود الموضوعي الخارجي المحسوس عند دفعها إلى آخر نتائجها، ومع اندماج المثالية بالخطابات التي تحدثت طويلًا باسم الإيمان، بقيت على نفس المنوال، وحافظت على مثاليتها، وبدل أن تنطلق من نصوص الكتب التي تنسب مقالاتها إليها، بقيت تنطلق من أفكارها المجردة، ثم تنسب مقالاتها إلى تلك الكتب.

فمثلًا كان التصور «التجريدي الذي قدمه المعتزلة من منطلق العقل وحده، **لا من النصوص المقدّسة**»[٦]، أي: من عالمهم المثالي، فما دقة نسبة تصوراتهم بعدها إلى ما حواه القرآن نفسه في الإلهيات مثلًا؟ وهم لم ينطلقوا منه، فمن يتحدث عن تصوّرٍ لمسألة في كتاب، وهو لم ينطلق في تصوّره من الكتاب، بأي حقّ يزعم أن تصوره هو

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٨٠٠.

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية، ص٧٩٢، بتصرف يسير.

(٣) الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ص٥١٤.

(٤) المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ج١، ص٤٨٨.

(٥) عالم الصمت، بيكارد، ص٨٢.

(٦) المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، محمد عمارة، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الثانية، ص٤٣، باختصار يسير.

الذي عناه الكتاب؟ إن ما قاله مجرد تعبير عنه، عن سلوك يتماهى-لو دفع إلى آخر لوازمه-مع الأنا الوحيدة في العالم، ما يقوم في تصوره هو ينسبه إلى الكتاب المنفصل عنه، الذي لا ينطلق منه، ولا يتقيد بما فيه. ولذا قال أحمد بن حنبل للمعتزلة: «**علامَ أجيبكم؟ لا أمرَ من كتاب الله، ولا سنة عن رسول الله**»[1]، «**أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسوله أقول به**»[2].

حيث كان المعتزلة ينصرون «تقدُّم الاستدلال العقلي على الاستدلال السمعي كتقدم علوم الضرورة وما يرجع إليها من كمال العقل على علوم النظر والاستدلال»[3]، ويقصدون بالاستدلال العقلي أدلتهم هم، معارفهم الخاصة التي توصلهم إلى توحيدهم الخاص، ومن خالفهم يصفونه بالحشوي، «ويُذكر أن أول من تكلم بهذا اللفظ عمرو بن عبيد»[4]، «وأصل ذلك أن كل طائفة قالت **قولًا تخالف به الجمهور والعامة تنسب إلى أنه قول الحشوية، أي: الذين هم حَشوٌ في الناس: ليسوا من المتأهلين عندهم**»[5].

ومع البحث في تاريخ الفلسفة تظهر أصول الأفكار التي نُسبت إلى الإسلام، انطلاقًا من أفكارهم المجردة التي لم تكن مجردةً تمامًا، ولا أصيلة في بحثها، فتظهر الأرسطية في مسألة المحرك الذي لا يتحرك كما هي عند المعتزلة، والأشعرية ونحو ذلك، وتظهر أصول مقالة الثالوث في النصرانية، إلى درجة أن العديد من «اللاهوتيين انضموا إلى رجال التنوير في القول: إن التثليث قد دخل العقيدة المسيحية **على يد مدرسة الإسكندرية وعلى أيدي الأفلاطونيين الجدد**»[6].

ومع كل هذا جاء المنهج الميتافيزيقي ليزيد الحلقة اكتمالًا، كأن الأمر لم يكن كافيًا بدونه، فتم التعامل مع المفاهيم والتصورات بطريقة تعزل الأشياء التي تم تجريدها عن بعضها، فضلًا عن لوازمها، بعد افتراضها في الواقع، مثال ذلك ما جرى عليه المعتزلة

(١) ذكر محنة أحمد بن حنبل، إسحق بن حنبل، ص٤٩.
(٢) سيرة أحمد بن حنبل، صالح بن أحمد بن حنبل، ص ٥٤.
(٣) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمعه: ابن متويه، ج٣، ص١٧٧.
(٤) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص١٧٦.
(٥) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص١٧٦.
(٦) محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، ص٧٦.

من اعتبار الله ذاتًا، هذه الذات المجردة، لا يكون لها من الصفات ما يزيد على الذات كصفة العِلم، وإن كان يوصف بالعالِم، فإن وصف العلم زيادة على الذات، وبالتالي «**يستحيل أنه تعالى عالمٌ بعلم، فيجب أن يكون عالمًا لذاته، قادرًا لذاته**»[١].

لأنه ذات مجردة، والعلم «إما أن يكون هو أو غيره، أو ليس هو ولا غيره»[٢]، ولذا قالوا:

١. القول بأن العلم هو الذات: باطل عندهم «**لأننا نعقل ذاته قبل أن نعقل أو نتصور أن له علمًا، والمُتصور مغاير لما ليس بمتصوَّر**»[٣]، في جعل الواقع الموضوعي كأنه تابع لعقلهم.

٢. القول بأنه ليس هو ولا غيره: «باطل أيضًا، لأن إثبات شيئين أحدهما ليس هو الآخر ولا غيره، معلوم فساده ببديهة العقل»[٤].

٣. وبقي القسم الذي هو أن يكون غيره، فقالوا بأن هذا يعني إثبات خالقين، وبالتالي هو «مُحَال»[٥].

بهذه الطريقة تم اعتبار الإله ذاتًا، ثم هذه الذات لا يمكن أن تكون غيرها باعتبار أن العلم غير الذات، وبهذا تم نفي العلم عنه. إن هذا المنهج الميتافيزيقي كان يقسم التصورات المثالية، بفصل العلم عن الذات، والتعامل على أن كل واحدٍ منهما على حِدة، مع التوحيد بين الموضوع والمعرفة كما هو شأن المثالية، وكان يدفع لأبعد من هذا، طردًا للمسألة إلى آخر نتائجها.

ومن ذلك ما قاله بعض المعتزلة بأن «**المعدوم ذات في حال عدمه، وأنه مختص بصفة يخالف بها ما خالفه، ويماثل ما ماثله، وأن الوجود صفة زائدة على صفة ذاته،**

(١) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ص٢١٣.

(٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي-بغداد، الأميرة للطباعة والنشر-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ج١، ص٤٦.

(٣) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١، ص٤٦.

(٤) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١، ص٤٦.

(٥) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج١، ص٤٦.

ومقتضى صفة ذاته»[1]، فتم التعامل مع مفهوم المعدوم بتشريحه إلى أقسام، فهناك ذات وهناك صفات، وبتجاهل حقيقة أن المعدوم لا يوجد في الخارج، كان البحث بأن الوجود صفة زائدة على ذات الشيء نفسه، الذي هو المعدوم نفسه! وبقي أنه ذات ولو لم يكن لهذه الذات المتخيلة أي وجود، إذ الوجود مجرد صفة لذات المعدوم.

هذا المنهج جرى التعامل به مع الأشياء بوصف أن لها ذاتًا، كمفهوم مجرد، معزول عن لوازمه في الواقع كالصفات، وهذا على فرض التسليم بأن هذا المفهوم يعكس الواقع كما هو، وإلا **فهو زج للتصور الذهني في الواقع**، فالشيء عندهم ذات، وهناك صفات، على أن الشيء نفسه في الواقع يشمل صفاته، ولو حذفت تلك الصفات واحدة تلو أخرى **لن يبقى هناك تلك الذات المجردة التي جرى افتراضها**، بل لن يبقى إلا العدم في الواقع، لكنهم افترضوا هذا المفهوم كموجود في الواقع، إنه الزعم بأن ما في الذهن موجودٌ في الأعيان.

ولقد حارب ابن تيمية هذا التصور، وقام بتحليل ما اعتمد عليه من كلمات، ببيان تغير دلالة كلمة «ذات» عبر بيان ما اكتسته أحافيرها من الدلالة في التاريخ، فقد عرف الطريقة التي جرى من خلالها التأكيد على محتويات المثالية، عبر تغيير دلالات الكلام العربي، حيث قال: «هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتها القرآن بعبارات أخري ليست في القرآن، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر، فليست تلك العبارات مما أثبته القرآن، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيًا باطلًا، نفاه الشرع والعقل، وهم اصطلحوا بتلك العبارات **على معان غير معانيها في لغة العرب** ... **فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا: إنه لم يفهم مرادنا، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرون عنه أنه قال ما يخالف القرآن**»[2].

ومن هذا كلمة «ذات»، ولذا يقول ابن تيمية: «قول بعض التابعين في صفة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قال: إن كان الله في صدري لعظيمًا،

(١) المعتمد في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، تحقيق: مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، الهدى-لندن، ١٩٩١م، ص٢٦١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص٢٢٣.

وإن كنت بذات الله لعليمًا، أراد بذلك: أحكام الله، فإن لفظ الذات في لغتهم لم يكن كلفظ الذات في اصطلاح المتأخرين، بل يراد ما يضاف إلى الله، كما قال خبيب رضي الله عنه:

وذلـــك فـــي ذات الإلـــه وإن يشأ
يـبـارك عـلـى أوصــال شـلـو ممزع

ومنه الحديث: «لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلها في ذات الله»، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال:١]، ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [الحديد: ٦]، ونحو ذلك.

فإن ذات تأنيث ذو، وهو يستعمل مضافًا يتوصل به إلى وصف بالأجناس، فإن كان الموصوف مذكرًا قيل ذو كذا، وإن كان مؤنثًا قيل ذات كذا، كما يقال ذات سِوار، فإن قيل: أصيب فلان في ذات الله، فالمعنى في جهته، ووجهته، أي: فيما أمر به وأحبه، ولأجله»[1]، فهذا هو المعنى الأول للكلمة، واستعمالها، بخلاف ما جرى لاحقًا مع المعتزلة.

إذ «لما كان أولئك الجهمية ينفون أن يكون لله وصف قائم به: علم، أو قدرة، أو إرادة، أو كلام، وقد أثبتها المسلمون، صاروا يقولون: هؤلاء أثبتوا صفات زائدة على الذات، وقد صار طائفة من مناظريهم الصفاتية يوافقونهم على هذا الإطلاق، ويقولون: الصفات زائدة على الذات التي وصفوا، لها صفات ووصف، فيشعرون الناس أن هناك ذاتًا متميزة عن الصفات، وأن لها صفاتٍ متميزة عن الذات»[2].

«لكن الجهمية المعتزلة وغيرهم لما أثبتوا ذاتًا مجردة عن الصفات صار مُناظرهم يقول: أنا أثبت الصفات زائدة على ما أثبتموه من الذات، أي لا أقتصر عن مجرد إثبات ذات بلا صفات، ولم يعن بذلك أنه في الخارج ذات ثابتة بنفسها، ولا مع ذلك صفات

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٣٣٤.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٣٣٥.

هي زائدة على هذه الذات المتميزة عن الذات، ولهذا كان من الناس من يقول: الصفات غير الذات، كما يقوله المعتزلة والكرامية، ثم المعتزلة تنفيها، والكرامية تثبتها»[1].

إن الموجودات نفسها «لا يمكن فيها وجود ذات مجردة عن كل صفة، ولا وجود مطلق، لا يتعين ولا يتخصص»[2]، فـ«تقدير ذات مجردة عن جميع **الصفات إنما يمكن في الذهن لا في الخارج، كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج**»[3]، والتجريد المزعوم لوجود تلك الذات المجردة شبيه بقول من يقول: «أثبتُ نخلة، ليس لها ساق، ولا جذع، ولا ليف، ولا غير ذلك، فإن هذا يثبت ما لا حقيقة له في الخارج، ولا يُعقل»[4]، ولا يفترض إقامة حواجز بين المفاهيم في تصور الواقع كما هو شأن المنهج الميتافيزيقي، إذ «**ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال إن الصفات زائدة عليها، بل لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتًا من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما تصير به صفات من الذات، فتخيُّل وجود أحدهما دون الآخر ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل**»[5].

لم يتوقف المنهج الميتافيزيقي في تناول مسألة دون غيرها، فكان قد تدخل في منظومة المثالية باسم الإيمان، بعزل الأشياء عن لوازمها وجعلها مجردة ثابتة، ومن هذا كان قول الجهمية بأن الإيمان هو المعرفة بالله، وبأن «الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، **وأن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل أهله فيه**، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح»[6].

وكما سبق فإن تصور اللاهوتيين المثاليين للإله كان ينعكس على تصورهم للإنسان، وكذلك كان الأمر في الجهمية، يقول ابن تيمية: «القائلون بأن الإيمان شيء

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٣، ص٣٣٦.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٢٦.
(٣) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٩٨.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٥، ص٣٢٦.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٢٠٦.
(٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ج١، ص٢١٤.

واحد، وأنه متماثل في بني آدم، غلطوا في كونه واحدًا، **كما غلطوا في أمثال ذلك من مسائل التوحيد** والصفات والقرآن ونحو ذلك، فكان **غلط جهم وأتباعه في الإيمان كغلطهم في صفات الرب** الذي يؤمن به المؤمنون، وفي كلامه وصفاته»[1].

إن المنهج الميتافيزيقي كان يجرّد الإيمان، باعتبار ماهيته الذهنية التجريدية، ليجعله بعدها مفهومًا واحدًا عند كل الناس، بخلاف من قال بأنه «يزيد وينقص، وعلى هذا مذهب الجماعة من أهل الحديث»[2]. يقول ابن تيمية: «قال لي مرة بعضهم: الإيمان من حيث هو لا يقبل الزيادة والنقصان، فقلت له: قولك: (من حيث هو)، كما يقال: الإنسان من حيث هو إنسان، والحيوان من حيث هو حيوان، والوجود من حيث هو وجود، والسواد من حيث هو سواد، وأمثال هذا لا يقبل الزيادة والنقصان والصفات، **فيثبت لهذه المسميات وجودًا مطلقًا مجردًا من جميع القيود والصفات**، وهذا لا حقيقة له في الخارج، وإنما هو **شيء يقدّره الإنسان في ذهنه**»[3].

كانت الحدود التي جرى استعمالها في تأثر بالأرسطية توقع أنصارها في المنهج الميتافيزيقي، وكانت التركة اليونانية تلقي بظلالها على هذه التصورات، باعتقاد أن «الوجود الحقيقي عندهم **هو ما ليس يطرأ عليه التحول**، ولهذا كان التغير برهانًا على نقص الموجود بالنسبة للشيء المتغير، أو هو برهان على ما أطلق عليه اليونان أحيانًا اللاموجود»[4].

فكان يتم تجريد الأشياء بعزلها عن لوازمها، تحت شعار مفهوم الهوية، وفق النسق الأرسطي، ولذلك «إذا قيل إيمان زيدٍ مثل إيمان عمرو، فإيمان كل واحدٍ يخصه، فلو قُدر أن الإيمان يتماثل، لكان لكل مؤمن إيمان يخصه، وذلك الإيمان مختص معيّن، **ليس هو الإيمان من حيث هو هو، بل هو إيمان معيّن**، وذلك الإيمان يقبل الزيادة، والذين ينفون التفاضل في هذه الأمور يتصورون في أنفسهم **إيمانًا مطلقًا، أو إنسانًا**

---

(١) الإيمان، أحمد بن تيمية، ص٣١٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٧، ص٣٣١.

(٣) الإيمان، أحمد بن تيمية، ص٣١٧.

(٤) من مقدمة زكي نجيب محمود لكتاب: المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ص٢٣.

مطلقًا، أو وجودًا مطلقًا مجردًا، عن جميع الصفات المعينة له، ثم يظنون أن هذا هو الإيمان الموجود في الناس، وذلك لا يقبل التفاضل، ولا يقبل في نفسه التعدد، إذ هو تصوّر معين قائم في نفس متصوره»[1].

إن ابن تيمية هنا يحدد الإشكالية في المنهج الميتافيزيقي، بأنه مبني في الأساس على المثالية المنطلقة من التجريد والخلط بينه وبين الواقع، هذا التجريد ببحث الشيء في نفسه تحت عنوان مبدأ الهوية، وهو في نفسه يعمل وفق أسس مثالية تحيل الأشياء إلى مطلقات، وهذه المطلقات لما جرى فصلها عن صفاتها المعينة، كانت تحول الواقع إلى صور ثابتة، فالإيمان واحد، لا يزيد ولا ينقص، وهو ما لا يعكس الواقع نفسه بأن إيمان الناس يزيد وينقص، أي أنه يتغير/ يتحرك في اصطلاح أرسطو، ومرد ذلك إلى تعاملهم مع المفهوم المطلق، على أنه هوية الشيء نفسه، وهو لم يكن سوى تجريد متخيل لا يعكس الواقع كما هو، بل يحيل الواقع إلى صور ثابتة جامدة، على وزن المحرك الثابت الذي لا يقبل الحركة.

وكما كان موقف ابن تيمية في الإيمان على هذا النحو، فإنه كذلك يتناول المعرفة، فقد تصور أهل المنهج الميتافيزيقي المعرفة كشيء مطلق، ثم عمموا ما جردوه على الناس، فحسبوا أن القضايا الضرورية هي ضرورية عند كل الناس، والنظرية هي كذلك عند الجميع، وهذا غلط، وهو مخالف للواقع، فقد يعلم زيد ما يجهله عمرو، وقد يكون عند واحد ما هو ضروري، والآخر ما هو نفسه لكنه توصل إليه بالنظر والاستدلال.

وهناك من أخطأ أيضًا حين جعل ابن تيمية يقع في صف الشُكاك[2]، والرَيبيين[3] بهذا الموقف، حيث ظن أن ابن تيمية يعمم الشك أيضًا، وهو قول منطلق من المنطلق السابق نفسه، فإما أن يكون الناس مشتركين في كل الضروريات، أو هم مشتركون في الشك، وهذا غير صحيح، إنما يُثبت ابن تيمية **الاختلاف في درجات العلوم عند الناس تبعًا لأسباب المعرفة التي تحصل لهم،** فمن حصل له العلم بالمتواترات ثم جحدها،

(١) الإيمان، أحمد بن تيمية، ص٣١٧.

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، ص١٨٨.

(٣) ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ص١١٥.

فإنه يكون قد كابر، لكنه لا يعمم بأن كل البشر سيكون ما تواتر عند قوم منهم قد وصلهم جميعًا عن طريق التواتر، فقد يكون قد وصلهم عن طريق ظني، ولكن من وصلهم عن طريق ظني فإن معرفتهم تترقى عند ورود السبب عليهم، حين يصلهم متواترًا وهكذا.

إن التعامل الميتافيزيقي امتد إلى مسائل كثيرة، منها ما هو تابع لفلسفة الأخلاق، مثل أحد أقدم الأسئلة الفلسفية في هذا المجال، والتي تعرض لها أفلاطون في محاورة (يوثيفرو)، حيث يطرح أفلاطون أسئلة عن التقوى وطبيعتها، وأهمها: «هل يكون التقيُّ محبوبًا من الآلهة لأنه تقي، أو تقيًّا لأنه محبوب من الآلهة»[1]؟، وهو مبحث عرف ما يقابله في التراث الإسلامي بالتحسين والتقبيح العقلي، وصورته: هل الخمر قبيحة لأن الله حرمها، أم هي قبيحة ولذلك فإن الله حرمها؟ أو هل الصدق حسَن لذلك أمر الله به، أو هو حسن لأن الله أمر به؟

وعلى الجواب بأن الله حرم الخمر وبعدها صارت قبيحة، يجري السؤال عن الحكمة، هل يحرّم الله بدون حكمة، دون أسبابٍ موضوعية فيها، فهذا يجعل الخمر كغيرها، لكنه حرم الخمر فحسب دون أي سببٍ فيها، ومن هنا تصبح مشيئته اعتباطية بدون أي حكمة، وعلى القول الأول بأن الخمر قبيحة ولذلك فإن الله حرمها، يرد السؤال لماذا هو حرمها ما دام العقل يدرك قبحها، فما الحاجة لتحريمه لها، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب؟

وعلى القول الأول بأن معرفة الحسَن والقبيح رهينة بالشرع، يصبح من العسير جدًا تصور وجود أخلاق دون أن يكون هناك وحي يبينها، فالعقل لا يدرك الحسن من القبيح، حتى يأتي الشرع فيحدد له الحسن من القبيح، أما على القول الثاني فيتصور أن العقل يدل على الحسن، وعلى القبيح، وبالتالي إمكان وجود العديد من الأخلاق باستقلال عن الوحي الإلهي.

وكما سبق فإن الأشعرية اضطرها جدالها مع المعتزلة، الذين حاولوا إلزامهم بأن الله ظالم متى خلق أفعال الإنسان، ولما كان لا يقوم به فعل (لا يتحرك)، بل الخلق هو

(١) محاورات أفلاطون كاملة، ج٣، ص٢٥١.

المخلوق، فيضحي فعل الإنسان فعلًا لله، فمتى كان الإنسان قد ظلم، فهذا يعني أن الله ظالم، ولتتجنب الأشعرية هذه النتيجة نفت أن يكون التحسين والتقبيح بالعقل، فالعقل لا يدرك الظلم ولا العدل، إنما ينتظر حكم الشرع، فهو الذي يبين الحسن من القبيح، ولما كان الشرع خطاب الله إلى المكلفين، لم يكن حكمًا على الله، وبهذا يكون حكم الله في أفعال المكلفين، أنه حسن أو قبيح، وبهذا حاولوا تجاوز الإلزام المعتزلي عليهم.

في المقابل كانت المعتزلة قد نفت خلق الله لأفعال العباد، بناء على التزامهم الأصل الأرسطي وعدم قيام الفعل بالله، وقد ربطت بين التحسين والتقبيح العقلي، وبين الثواب والعقاب الآخروي، فإن الإنسان عندهم «ما يستحقه بفعله له من الذم والعقاب فهو مشروط **بأن يعلمه قبيحًا، أو بأن يتمكن من العلم بقبحه**»[1]، وبهذا فقد حكموا بأنه «**من الجائز أن ينفرد التكليف العقلي عن التكليف الشرعي**»[2].

أما ابن تيمية فيرى تخليص المسألة من إطار المماحكات بين الأشعرية والمعتزلة في مسألة القدر، فـ«مسألة التحسين والتقبيح ليست ملازمة لمسألة القدر»[3]، وإن «**أخص صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه، والمراد بالحسن هو النافع، والمراد بالقبيح هو الضار، فكيف يقال: إن عقل الإنسان لا يميز الحسن بين الحسن وبين القبيح؟ وهل أعظم تفاضل العقلاء إلا بمعرفة هذا من هذا؟**»[4].

ورغم قدرة العقل على إدراك القبح في كثير من الأفعال، إلا أن المعتزلة غالت في المسألة حين ربطت بين العقاب الآخروي وبين إدراك القبح العقلي، ويخالفهم ابن تيمية في هذا، فيقول: «**لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون معاقبًا في الآخرة، إذ لم يرد شرع بذلك**، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن

(١) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمعه: ابن متويه، حققه: يان بترس، دار المشرق، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م، الجزء الثالث، ص١٩٣.

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، الجزء الثالث، ص٤١٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣١.

(٤) الرد على المنطقين، ص٤٢٩، ٤٣٠.

العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولًا»[1]، «والنصوص الدالة على أن الله لا يعذّب إلا بعد الرسالة كثيرة، تردّ على من قال من أهل التحسين والتقبيح: إن الخلق يعذّبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم»[2].

إن العقل يدرك الحسن والقبيح في كثير من الأفعال، يقول ابن تيمية: «هل يعرف بالعقل شيء من العلوم الإلهية وغيرها بدون الرسل؟ **فلا ريب أن العقول يُعرف بها كثير من العلوم مع قطع النظر عن الشرائع**»[3]، وبهذا يفسر وجود العديد من الصفات الأخلاقية حتى عند من لم يبلغهم الوحي، عن طريق ما أدركوه بعقولهم، ولذا كان «ما اتفق عليه المسلمون **وغيرهم** من التحسين والتقبيح العقلي، الذي هو جلب المنافع ودفع المضار، والغرض **اتفاق العقلاء على مدحها**، مثل الصدق والعدل، وأداء الأمانة، والإحسان إلى الناس بالمال، والمنافع»[4]، بل «**قد يكون عند الكافر من العقل والتمييز ما يمنعه أن يقول ما يقوله كثيرٌ من أهل البِدَع**»[5].

إن إثبات التحسين والتقبيح العقلي لم يكن من خصائص المعتزلة، فـ«**أكثر الطوائف على إثبات الحُسن والقُبح العقليّين**، لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدَر من المعتزلة وغيرهم، بل **القائلون بالتحسين والتقبيح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف**، كمن يقول به من الطوائف الأربعة وغيرهم، يثبتون القدَر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلة أهل السنة.

ويقولون مع هذا **بإثبات الحسن والقبح العقليين**، وهذا قول الحنفية، ونقلوه أيضًا عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول كثير من المالكية، والشافعية، والحنبلية، كأبي الحسن التميمي، وأبي الخطّاب، وغيرهما من أئمة أصحاب أحمد، وكأبي عليّ بن أبي هريرة، وأبي بكر القفال الشاشي، وغيرهما من الشافعية، وكذلك من أصحاب

(١) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٥.

(٣) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٧، ص٣٦٩.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٦٨، باختصار يسير.

(٥) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٧٢.

مالك، وكذلك أهل الحديث، كأبي نصر السِّجزي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني، وغيرهما.

بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي، قالوا: **وإلا فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، بل ما يؤخذ من كلام الأئمة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة الله في خلقه وأمره وبيان ما فيما أمر الله به من الحسن الذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل ينافي قول النفاة**»[1].

و«الأفعال هل هي مشتملة على صفات لأجلها كانت حسنة أو قبيحة؟

فأكثر الناس على أنها اشتملت على صفات لأجلها كانت حسنة وسيئة، وإلا كان النزاع بأحد المتماثلين ترجيحًا بلا مرجح»[2]، وإن «تلك الصفات توجب كون الفعل حسنًا وسيئًا، فتوجب كون العدل حسنًا، وكون الظلم سيئًا، وأنه سبب لمدح صاحبه وذمه»[3].

ويفصّل ابن تيمية بأن الشرائع على ثلاث جهات:

«أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة أو مفسدة، [فهذا قد يعلمه العقل][4] **ولو لم يرد الشرع بذلك**، كما أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم **بالشرع والعقل قبح ذلك**»[5]، وإنَّ «ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟»[6].

(١) الرد على المنطقيين، ص٤٢٠، ٤٢١.
(٢) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٧، ص٣٨٠.
(٣) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٧، ص٣٨١.
(٤) ما بين قوسين لم يرد في النص الأصلي، وهي زيادة يقتضيها السياق.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٤، ٤٣٥.
(٦) درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٤٧.

«الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا»[1].

«أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به»[2]، وهو في ذلك كلّه «موافق لفطرة الخلائق، وما جعله فيهم من العقول الصحيحة، والقصود الصحيحة، لا يخالف العقل الصريح»[3].

وعلى الثاني والثالث فإن «الحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك، بدون أمر الشارع.

والأشعرية ادعوا: **أن جميع الشريعة من قِسم الامتحان**، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، **وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب**»[4].

و«**أكثر الأفعال تجتمع فيها الجهات الثلاث**، كالصلاة والصوم وصلة الأرحام، وصدق الحديث وأداء الأمانة، والكف عن الفواحش والسيئات، فإن الله لما أمر بالزكاة والصوم فسمع ذلك المؤمنون فآمنوا، وقالوا: سمعنا وأطعنا، واعتقدوا وجوب ذلك، حصلت لهم مصلحة عظيمة من الخضوع لله، ثم في ضمن الزكاة والصوم من الفوائد والمصالح ما لا يكاد يحصيه إلا الله»[5]، وبهذا يُعلم أنه ليس المراد بالعقل «ما يُستغنى به عن الرسول بعد مجيئه»[6].

ورغم أن العقل قد يدرك الكثير من حسن الأفعال وقبحها، وأنه لا يناقض أبدًا ما جاءت به الرسل، «**فإن الطرق القياسية العقلية النظرية، وإن كان منها ما يفضي إلى العلم،**

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٥، ٤٣٦.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٦.
(٣) مجموع الفتاوى، ج٦، ص٥٨٠.
(٤) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٦.
(٥) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي عمران، محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ، ج١، ص١١٢.
(٦) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٥، ص٤٩.

فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض»[1]، فقد تطول المجادلات، وتدفع المكابرة إلى إنكار العديد من العلوم، حتى التشكيك في الكثير من الضروريات، فـ«**الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء وإذا ردوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل»**[2]، فيجب التحاكم إلى الوحي، الذي يفصّل ما علمه العقل مجملًا، ويرد المماحك المنازع فيما أثبتته العقول، ويزيد عما أدركه العقل، وهو مما لم تقضِ العقول بامتناعه، ويحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، «فالفطرة مكمَّلة بالشرعة المنزّلة، إذ الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشرعة تفصله وتبينه وتتممه بما لا تستقل الفطرة به»[3].

إلا أن موقف الأشعرية النافي للتحسين والتقبيح سيتعزز بموقف ابن حزم الذي تماهى مع قوله بإبطاله للقياس، وقد كتب: «أنكرنا أن يكون العقل رتبة في تحريم شيء أو تحليله، **أو تحسينه أو تقبيحه»**[4]، ولذلك فـ«الذي نقول به: **إن الله تعالى لو أباح الكفر الذي هو العقد، لكان حسَنًا مباحًا،** وأنه إنما حُظر بالشرع فقط»[5]، وحقيقة هذا القول أنَّ «**القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر»**[6].

ويظهر أن الألباني قد تأثر بموقف ابن حزم هذا، وقد كان ينصح بكتابه (الإحكام في أصول الأحكام)[7]، فقال: «من المعلوم أن هناك اختلافًا جذريًا بين **أهل السنة وبين المعتزلة، أهل السنة يقولون: الحسَن ما حسَّنه الشرع** والقبيح ما قبحه الشرع، المعتزلة يقولون-كما هو منقول عنهم في كتب الكلام والفِرق-بالتحسين والتقبيح العقليين،

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص١٧.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص١٦٣.
(٣) الانتصار لأهل الأثر، ابن تيمية، ص٦٧.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، محمد بن علي بن حزم، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص٧٢.
(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ص٧٥.
(٦) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٤٣٣.
(٧) محدّث العصر الإمام محمد ناصر الدين الألباني كما عرفته، عصام موسى هادي، دار الصدّيق، الجبيل-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٤-٢٠٠٣م، ص١٠٥.

ما حسَّنه العقل فهو حسنٌ وما قبحه العقل فهو قبيح»[1]، ولذا يرى أن «معرفة الحُسن والقبح لا سبيل إلى ذلك إلا الشرع»[2]، وهذا الذي قرره في هذه المسألة تابَع فيه الأشعرية، وحصرُه للأمر بين مقالة الأشعرية ومقالة المعتزلة هو قولٌ من غير حاصر، فقد سبق أن أكثر الطوائف على التحسين والتقبيح العقلي، وإن لم يكونوا معتزلة أو يوافقوهم في مسألة القدر، وقد خالفوا الأشعرية، بل إن نفي التحسين والتقبيح مطلقًا هو قولٌ محدَث أيام الأشعري، لم يقل به أحد من السلف الأوائل. وقد تابع الألباني في هذا غيرُ واحد، منهم علي الحلبي، فقال: «**التحسين والتقبيح مختص بالشرع لا مدخل للعقل فيه وهو مذهب جماعة أهل السنة**، وإنما يقول به **المبتدعة** أعني: التحسين والتقبيح بالعقل»[3]، وهذا الكلام يردُّ عليه ما سبق من كلام ابن تيمية.

وقد انتشرت الخطابات التي تنصر انعدام قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، بحجة الانتصار للدين؛ بأنه لا يمكن وجود أي منظومة أخلاقية دون الدين، وكانت من أشهرها تلك الجملة التي جاءت على لسان إحدى شخصيات دوستويفسكي الروائية، حين قال: «لن يبقى هناك شيء يُعد منافيًا للأخلاق، **وسيكون كل شيء مباحًا**، حتى أكل لحوم البشر ...**متى كان هذا الفرد لا يؤمن بالله**»[4]، وفي إطارها عبَّر جان جاك روسو من قبله عن الفكرة نفسها بقوله: «**إن لم يكن ربٌّ، الفاجر وحده العاقل، والفاضل عبيط**»[5]، على أن تصوَّر دوستويفسكي للدين يظهر في قوله: «لو استطاع شخص ما أن يثبت لي بأن المسيح خارج عن الحقيقة، وأن الحقيقة بالفعل خارج المسيح لفضلت البقاء مع المسيح **وليس مع الحقيقة**»[6]، فلا يعني الدين عنده بالضرورة الحقيقة.

---

(١) سلسلة الهدي والنور لمحمد ناصر الدين الالباني، شريط رقم: ٣٠٩، دقيقة: ٢٧، باختصار يسير.

(٢) يوتيوب: ذكر الشيخ الالباني لمنهج أهل السنة في التحسين والتقبيح.

(٣) علم أصول البدع، علي الحلبي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص١٢٥. نقله الحلبي عن الشاطبي وأقرّه عليه.

(٤) الإخوة كارامازوف، دوستويفسكي، ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ٢٠١٠، ج١، ص١٥٩، ١٦٠.

(٥) دين الفطرة، جان جاك روسو، ص٨١.

(٦) رسائل دوستويفسكي، ترجمة: خيري الضامن، دار سؤال للنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م، ج١، ص١٧٥، ١٧٦.

والقول بأن كل شيء مباح هو لازم على التصورات المثالية التي تنفي خواص الأشياء، وتأثيرها، ووجودها بمعزل عن الوعي الذاتي، أو الفكرة الموضوعية، فـ«إذا كانت الأشياء غير حقيقية فكل شيء مباح»[1]، فإن لم يكن الواقع الماديّ حقيقة، فكل شيء فيه مباح حينها، فما الحاجة إلى معايير أخلاقية في الحُلم مثلًا؟

وقد خالف سلافوي جيجيك الكلمة القائلة: «إذا لم يكن هناك إله، فكل شيء مباح»، وعارضها بقوله: «إذا كان هناك إله فكل شيء مباح»[2]، بتصوره أيضًا للدين بأنه إذا اعتبرتَ نفسك منفذًا للمشيئة الإلهية، فكل الاعتبارات الأخلاقية الجزئية تتلاشى[3]، وذلك بافتراض أن الأوامر الدينية تتعارض مع الاعتبارات الأخلاقية الجزئية، على أن الأحكام في الإسلام ليست مجرد أوامر دون نواهٍ حتى يهون في تحصيلها أي اعتبار أخلاقي، فإن «جميع الأفعال التي أوجبها الله تعالى، وندب إليها هي نافعة لفاعليها، ومصلحة لهم، وجميع الأفعال التي نهى الله عنها هي **ضارة لفاعليها ومفسدة في حقهم**»[4]، وحتى في المباح، فإنه «لا يجوز قتل الصيد لغير مأكله، **ولا إتلاف المباحات لغير منفعة، فإن هذا فساد، والله لا يحب الفساد**»[5].

وفي مسألة التحسين والتقبيح العقليين كان المنهج الميتافيزيقي يتزاحم بين جانبي النزاع، بعزل المسائل عن بعضها، وإلغاء الفارق بين الحكمين للتدليل على امتناع التفريق بين الأحكام بالعقل[6]، وبالتالي الحكم بانهيار أي معايير للتحسين والتقبيح العقلي، أو ادعاء حسن شيء مطلقًا أو قبحه مطلقًا، وقد كان كانط مثالًا على هذا في التاريخ الفلسفي، «وفي إحدى المرات قال: إن الكذب، ولو من أجل مزيد من الخير

---

(١) المتعصبون؛ جنون الإيمان، برنار شوفييه، ترجمة: قاسم المقداد، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م، ص٨٤.

(2) *Pervert's Guide to Ideology*, 1:30.

(3) *Pervert's Guide to Ideology*, 1:31.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٨، ص٩٠.

(٥) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م، ص٢٠٢.

(٦) انظر على سبيل المثال: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ص١٠٠٢، ١٠٠٣.

والسعادة الإنسانية أو حتى من أجل إنقاذ إنسان بريء اتهم باطلًا بجرم لم يرتكبه، هو عمل خاطئ»[1].

ومرد هذا في المقام الأساسي إلى التعامل في الفلسفة الأخلاقية على أن المسائل فيها مجردة مطلقة من حيث هي، دون مراعاة الصفات التي تعينها، وفصلها عن بعضها، عن لوازمها، وما يرتبط بها، ويخالف ابن تيمية الطريقة الميتافيزيقية هذه في تناول المسائل الأخلاقية، وفي هذا يقول: **«ومن الناس من يظن أن الحُسن والقُبح صفة لازمة للموصوف**، وأن معنى الحسن صفة ذاتية له، هذا معناه، **وليس الأمر كذلك، بل الشيء قد يكون حسنًا في حال، قبيحًا في حال**، كما يكون نافعًا ومحبوبًا في حال، وضارًّا بغيضًا في حال، والحسن والقبح راجع إلى هذا، **وكذلك يكون حسنًا في حال وسيئًا في حال؛ باعتبار تغيّر الصفات»**[2].

قد ينقلب الحسن قبيحًا بتغير صفاته، ولوازمه، ومآلاته، فلا يبقى الحكم فيه واحدًا، وبهذا صادم ابن تيمية المنهج الميتافيزيقي الذي يجعل المفاهيم «سكونية ثابتة، وقائمة في طبائع الأشياء ذاتها، أن صنفت الأنواع تصنيفًا جامدًا، ينفصل عن بعض في الطبيعة الخارجية»[3].

ومن هنا كان الأمر بالمعروف، وإنكار المنكر «لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة ... فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته، لم يكن مما أمر الله به، وإن كان قد تُرك واجب، وفُعل محرَّم، إذ المؤمن عليه أن يتقي الله في عباد الله، وليس عليه هداهم»[4]، و«فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات والسيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها، فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد»[5].

(١) كانط، ألن و.وود، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص١٨٧.
(٢) الرد على المنطقيين، ص٤٢٢.
(٣) من مقدمة زكي نجيب محمود لكتاب: المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ص٣٠، ٣١.
(٤) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحمد بن تيمية، حققه: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م، ص١٧.
(٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحمد بن تيمية، ص٢٠، ٢١.

«وعلى هذا إذا كان الشخص والطائفة جامعين بين معروف ومنكر، بحيث لا يفرّقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعًا أو يتركوهما جميعًا، لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن منكر، بل يُنظر، فإن كان المعروف أكثر أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، **بل يكون النهي حينئذ من باب الصد عن سبيل الله**، والسعي في زوال طاعة الله وطاعة رسوله ﷺ وزوال فعل الحسنات.

وإن كان المنكر أغلب نهي عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، **ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمرًا بمنكر، وسعيًا في معصية الله ورسوله.**

وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان لم يؤمر بهما ولم ينه عنهما، فتارة يَصلح الأمرُ، وتارة يَصلح النهيُ، وتارة لا يصلح أمرٌ ولا نهي حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، **وذلك في الأمور المعينة الواقعة. وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقًا، وينهى عن المنكر مطلقًا**»[1].

إن الأدلة الشرعية ليست خصمًا للأدلة العقلية، وإنها القطيعة الميتافيزيقية التي تتعامل مع الأمور بطريقة تفصل بينها هي التي صوّرت هذا الجامد، وهو ما رفضه ابن تيمية، وكان يطرد منهجه القائل بأن «**العقليات المحضة إذا كانت مقدّماتها وترتيبها صحيحًا لم تكن إلا حقًا، لا تناقض شيئًا مما قاله الرسول**»[2]، ولما كان بعض أهل الأصول يقولون: «**إذا كان القياس مع وجود النص، حينئذ يكون فاسد الاعتبار**»[3]، فإن ابن تيمية سيقول: «**لو فرض وجود قياس يوافق مقتضى النص لم يمتنع الاستدلال به**، فإن توارد الأدلة القوية والضعيفة على مدلول واحد ليس بممتنع، **إنما القياس الباطل**

---

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحمد بن تيمية، ص٢١، ٢٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٨١.

(٣) إرشاد الفحول إلى علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٤٦، باختصار يسير.

ما خالف مقتضى النص لا ما وافقه»[١]، وذلك «**أنه ليس في الشرع شيء بخلاف القياس الصحيح**»[٢].

وقوله «توارد الأدلة القوية والضعيفة على مدلول واحد **ليس بممتنع**»، لا يفيد عدم الامتناع فحسب، بل الواقع أنَّ «**تَوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير**»[٣]، ويمكن أن ينسحب على القول بالقياس في اللغة، «والأمثلة على اجتهاد بعض اللغويين في حال وجود النص [اللغوي] كثيرة، ويكون الخطب سهلًا إذا وافق الاجتهاد النص، ولكن المشكلة هي أن يخالفه»[٤].

وقد قال بعض الفقهاء بمسائل زعموا أنها خلاف القياس، وسموا عدولهم عن القياس الجلي بنظرهم استحسانًا، ومن هنا قال من انتصر لهم من الأصوليين عن الاستحسان بأنه «اسم لضرب دليل **يعارض القياس الجلي**، حتى كان الاستحسان غير القياس على سبيل التعارض»[٥].

فابن تيمية يرى استعمال النصوص كلها، **وعدم قياس أحد النصين قياسًا يعارض النص الآخر**، كما يفعله بعض الفقهاء، ثم يستثنون موضع الاستحسان إما لنص أو غيره[٦]، وذلك أن تكون العلة مستنبطة من نص ويطردون القياس ثم يصطدمون بنص آخر، فيقولون إن استثناء القياس الأول كان استحسانًا لدليل، على أن «العلة إن كانت مستنبطة وخُصت بالنص، **ولم يبيّن الفرق المعنوي بين صورة المخصوص وغيرها فهذا أضعف ما يكون.**

وهو الذي ينكره كثيرًا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم»[٧].

---

(١) تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل، أحمد بن تيمية، ج١، ص١٢.

(٢) جامع المسائل، ج٢، ص١٩٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٧، ص٤٢١.

(٤) المقالات الصحفية، عبد الله كنون، وزارة الثقافة والرياضة، قطر، ص١٦١.

(٥) تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد الدَّبوسي، حققه: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ص٤٠٤.

(٦) جامع المسائل، ج٢، ص١٦٧.

(٧) جامع المسائل، ج٢، ص١٨٥.

إن ضرورة الاتساق النظري كان مقصدًا أساسيًّا عند ابن تيمية، يستفيد من الأئمة السابقين، ولا يتوقف عندهم فحسب، ولذا يقول: «تدبرت عامة المواضع التي يدعي فيها من الناس أنها ثبتت خلاف القياس الصحيح، أو أن العلة الشرعية الصحيحة خُصت على خلاف القياس الصحيح، أو أن العلة الشرعية خُصت بلا فرق شرعي من فوات شرط أو وجود مانع، أو أن الاستحسان الصحيح يكون على خلاف القياس الصحيح من غير فرق شرعي، فوجدت الأمر على خلاف ذلك، كما قاله أكثر الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما، وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض أيضًا، فيخص ما يجعله علّة بلا فارق مؤثر، كما أنه قد يقيس بلا علة مؤثرة.

فالمقصود ضبط أصول الفقه الكلية المطردة المنعكسة، وبيان أن الشريعة ليس فيها تناقضٌ أصلًا، والقياس الصحيح لا يكون خلافه إلا تناقضًا، فإن القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، والجمع بين الأشياء فيما جمع الله ورسوله بينها فيه، والفرق بينها فيما فرق الله ورسوله بينها فيه»[1].

لقد كان ابن تيمية يتتبع المواضع التي استعمل فيها الجمود الميتافيزيقي، وقد كان بين المثاليين من يلمس في التجريدات المطلقة ما لا يعكس الواقع بحركة، وارتباط الشيء بلوازمه، فيحاول الخروج عن ذلك الجمود بما يرصد الحركة، لكن أساسه المثالي يمنعه من تصوير الأمر على ما هو عليه، ومثال ذلك ما قاله الكعبي من المعتزلة في مسألة المباح في الشريعة، حيث «**أنكر الكعبي المباح في الشريعة، لأن كل مباح فهو يُشتغَل به عن محرّم، وترك المحرم واجب**، ولا يمكنه تركه إلا أن يشتغل ضده وهذا المباح ضده، والأمر بالشيء نهي عن ضده، والنهي عنه أمر بضده»[2]، «وسؤال الكعبي هذا أشكل على كثير من النظّار»[3].

(١) جامع المسائل، ج٢، ص٢٠٦.
(٢) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٠.
(٣) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٠.

ويسلم ابن تيمية بأن «**وجود كل شيء هو يستلزم وجوده وانتفاء أضداده**»[1]، «وعدم كل شيء يستلزم عدم ملزوماته»[2]، «**لكن هذه اللوازم جاءت من ضرورة الوجود** وإن لم يكن مقصود[3] الأمر، والفرق ثابت بين ما يؤمر به قصدًا، وما يلزمه في الوجود»[4].

ولذلك «إذا فعل المأمور به فإنه لا بد من ترك أضداده، لكن **ترك الأضداد هو من لوازم فعل المأمور به، ليسَ مقصودًا للأمر**، بحيث إنه إذا ترك المأمور به عوقب على تركه لا على فعل أضداده التي اشتغل بها، وكذلك المنهي عنه مقصود الناهي عدمه، ليس مقصوده فعل شيء من أضداده، وإذا تركه متلبسًا بضد له كان ذلك من ضرورة الترك»[5]، «فالمباح الذي اشتغل به عن محرّم لم يؤمر به، ولا بامتثاله أمرًا مقصودًا، لكن نُهي عن الحرام ومن ضرورة ترك المنهي عنه الاشتغال بضد من أضداده، فذلك يقع لازمًا لترك المنهي عنه»[6].

«وبهذا تنحلُّ شبهة الكعبي، فإن المحرّم تركُه مقصود، **وأما الاشتغال بضد من أضداده فهو وسيلة، فإذا قيل المباح واجب بمعنى وجوب الوسائل، أي قد يتوسل به إلى فعل واجب وترك محرّم فهذا حق**»[7].

فالكعبي لما أراد رصد الحركة الواقعية، المستلزمة للوجود فإنه اضطر إلى نفي وجود المباح في الشريعة، وهذا لازمه نفي كل الأشياء بذاتها، لوجود مستلزمات لها، وأضداد في الواقع، أما ابن تيمية فيفرق بين المباح نفسه، وبين ما يستلزمه، فيثبت اللوازم، دون أن ينفي الشيء نفسه، وهذا وإن كان في مسألة تتعلق بحكم فقهي، فهو

(١) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٠، باختصار يسير.
(٢) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٠.
(٣) في الأصل «مقصوده».
(٤) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٠.
(٥) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣١، ٥٣٢.
(٦) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٢.
(٧) مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥٣٣.

مرتبط ببناء فلسفة الأخلاق، وما خلفها من نظرية المعرفة، «**فالأخلاق مرتبطة دائمًا بنظرية المعرفة أوثق ارتباط**»[1].

وتظهر محاربة ابن تيمية للجمود الميتافيزيقي جليّة في قوله في مسألة نفي المجاز في اللغة، وهي المسألة التي أنكرها عديدون عليه دون أن يفهموا منهجه وطريقته فيها التي خاصمت المثالية الميتافيزيقية، حتى تعاملوا معه فيها كأنه وقع فيما هو بديهي الخطأ، كما في قول الأحمري: «من أمثلة مصادرة المشاهير للوعي والعقل عند التلاميذ والمقلدين ذلك النقاش بين ضحايا شهرة ابن تيمية، كيف يجمعون بين **أخطائه في مسائل كإنكار المجاز**، وبين مرجعيته المبالغ فيها»[2]، فكأن القول بإنكار المجاز خطأ بيّن لا ينازع فيه قارئ لسطوره، ويقال: بل التعامل مع هذه المسألة بهذه اللغة الخطابية والتخطئة فيها دون بينة، هو التقليد ومصادرة الوعي والعقل، بدل إعماله فيها بعين التحقيق للخروج بنتيجة.

فليس إنكار المجاز قولًا وجيهًا لمجرد شهرة ابن تيمية والتسليم بمرجعيته، إذ لم يوافقه عليه أنصاره فحسب، فهذا أحمد بن الصديق الغماري من أشد خصوم ابن تيمية، حتى إنه يحتد في الرد عليه لدرجة أن يصفه بقوله: «ابن تيمية ... رأس المنافقين في عصره»[3]! ومع ذلك قال: «**أما نفي ابن تيمية للمجاز فهو مسبوق إلى ذلك من بعض أئمة اللغة، وله في ذلك رسالة خاصة، وهو مذهب وجيه مقبول**»[4]، فاختزال المسألة بشهرة ابن تيمية، أو كأن إنكار المجاز لا يكون إلا عن تقليد له ليس صحيحًا، فابن تيمية قدّم أدلته، التي ينبغي أن تُفهم، ومن اعترض يناقِشها، لا أن يرمي من وافقها بأنه ضحية لشهرة ابن تيمية.

---

(١) طبيعة الميتافيزيقا، جماعة من فلاسفة الإنجليز المعاصرين، ص١٢٨.

(٢) مذكرات قارئ، محمد حامد الأحمري، دار الخلود، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، ص٦٨.

(٣) علي بن أبي طالب إمام العارفين، أو البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، ويليه: فتح الملك العلي، بصحة حديث باب مدينة العلم علي، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق: أحمد محمد مرسي، مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م، ص٥٥.

(٤) الفتاوى والرسائل الصغرى، أحمد الغماري، جمع وترتيب: عبد الله التليدي، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م، ص١١٠.

أو القول بأن «كلام العرب من شعر ونثر لمليء بالمجاز ولا ينكر ذلك إلا جاحد **معاند**»[1] مع علم القائل بأنه قد «ذهب بعض العلماء إلى القول بعدم وقوع المجاز في لغة العرب ونقل هذا عن أبي إسحق الإسفراييني **وهو قول ابن تيمية وابن القيم**»[2].

فالقول بأن كلام العرب من شعر ونثر مليء بالمجاز مصادرة على المطلوب، فهو ما يحتاج إلى البرهنة عليه، لا اعتباره مقدّمة مسلمة في المسألة، فـ«**من أنكر المجاز في اللغة مطلقًا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع: إنه أسد**»[3]، فهو لا ينكر الشواهد من اللغة، إنما ينكر أن ذا من باب قسم معيّن من الكلام يقال له مجاز، فينازع بصحة هذا الحكم على تلك الشواهد، بتوظيفّها لصالح القول بالمجاز، لا أنه ينكر شيئًا من كلام العرب، حتى يُحاجج بكلامهم نفسه، يقول ابن تيمية: «ما ذكرته من الاستعمال غير ممنوع، لكن قولك إن هذه الأسماء إما أن تكون حقيقية أو مجازية، إنما يصح **إذا ثبت انقسام الكلام إلى الحقيقة والمجاز**»[4].

وليس في هذا إنكارٌ لأهمية استحداث ألفاظ مستقيمةِ المعنى تسهّل ضبط قواعد اللغة، إنما هو إنكار لمحدَث غير مستقيم المعنى، ولا يتسق مع اللغة نفسها، يقول ابن تيمية: «يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ فاعلًا واللفظ الآخر مفعولًا، ولفظًا ثالثًا مصدرًا، وقسمت بعض الألفاظ: معربًا، وبعضها مبنيًّا. لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة، **لكنه اصطلاح مستقيم المعنى**، بخلاف من اصطلح على لفظ الحقيقة والمجاز، **فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم**

---

(١) الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتها بالأحكام الشرعية، حسام الدين موسى عفانة، إشراف: ياسين الشاذلي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة، ١٩٨١-١٩٨٢م، ص٨٩.

(٢) الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتها بالأحكام الشرعية، حسام الدين موسى عفانة، ص٩٠.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج؛ شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، وولده: عبد الوهاب بن علي السبكي، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ج٣، ص٧٦٣.

(٤) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٠٧.

في هذا المعنى، إذ ليس بين هذا وهذا فرق في نفس الأمر حتى يخص هذا بلفظ وهذا بلفظ، بل أي معنى خصوا به اسم الحقيقة وجد فيما سموه مجازًا، وأي معنى خصوا به اسم المجاز يوجد فيما سموه حقيقة، ولا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين»[١].

ويرى ابن تيمية أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز «الغالب أنه كان **من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين**»[٢]، «وهذا الشافعي هو أول من جرّد الكلام في أصول الفقه، **لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز**»[٣]، بل ذكر الشافعي في بداية رسالته أقسام البيان، وتدرج في أنواعه حتى وصل إلى قسم من البيان وهو «**الصنف الذي يبيّن سياقُه معناه**»[٤]، وهو فيما يجعله أنصار من باب شواهد المجاز، وهو ما لا يتفق مع فهم الشافعي، فلا يصح تعميم القائل بأن «جميع الأصوليين يقولون بالمجاز في اللغة»[٥].

إن الخلاف بين منكري المجاز ومثبتيه «ليس النزاع فيه لفظيًّا»[٦]، بل هو مضمار آخر تتصارع فيه الرؤى حول تطبيق الأسس المعرفية المختلفة ما بين مثالية ومادية (شيئية)، هل يتم الانطلاق من اللغة وشواهدها والوقائع، أم من الفرضيات الذهنية التي تُزج في الواقع؟ إنه من المناطق التي وصل إليها النفوذ المثالي في اللغة، ليخدم أغراضها التي تتسق مع أسسها النظرية في المعرفة والوجود، مثل تأويل النصوص بما يتسق مع نظرياتها كالإله المجرد الذي لا يتحرك.

فإن القائلين بالمجاز افترضوا فرضيات مثالية حتى يستقيم لهم تقسيمهم هذا، ومن ذلك القول بأن «المجاز: استعمال اللفظ **في غير ما وضع له أولًا**»[٧]، وهذا «إنما يصح

(١) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٥٢.
(٢) الإيمان، ابن تيمية، ص٧٤.
(٣) الإيمان، ابن تيمية، ص٧٤.
(٤) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، ص٦٢.
(٥) الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتها بالأحكام الشرعية، حسام الدين موسى عفانة، ص١٠٠.
(٦) الإيمان، أحمد ابن تيمية، ص٩٥.
(٧) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ص١٨.

لو علم أن الألفاظ العربية **وضعت أولًا لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها**، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال»[1]، «وهذا القول لا نعرف أحدًا من المسلمين قاله قبل **أبي هاشم بن الجبائي**»[2] من المعتزلة، على أنه «لا يمكن أحدٌ أن ينقل عن العرب ... أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع»[3]، إن أنصار المجاز «قالوا: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو المستعمل في غير ما وضع له، **فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال، وهذا يتعذر**»[4].

فهذا الوضع السابق على الاستعمال مجرد فرض ذهني مثالي، لا يوجد عنه أي خبر، وبالتالي تعامل معه أنصار المجاز على أنه موجود في الواقع ليصح التقسيم، ولا يصح التقسيم إلا بناء على وجوده فيلزم الدور في هذا، وهو تابع للنظرة المثالية التي تفترض مجرداتها الذهنية في الواقع نفسه.

ويبيّن ابن تيمية أنه «لا يتكلم أحد بكلام إلا بكلام مؤلف مقيّد مرتبط بعضه ببعض»[5]، فـ«إذا قال العلماء مطلق ومقيد، إنما يعنون مطلقًا عن ذلك القيد، ومقيد بذلك القيد، كما يقولون: الرقبة مطلقة في آية كفارة اليمين، ومقيدة في آية القتل، أي مطلقة عن قيد الإيمان، وإلا فقد قيل: (فتحرير رقبة) فقيدت بأنها رقبة واحدة، وأنها موجودة، وأنها تقبل التحرير»[6]، بخلاف «**الذين يقولون بالمطلق المحض، يقولون: هو الذي لا يتصف بوحدة ولا كثرة، ولا وجود ولا عدم، ولا غير ذلك**، بل هو الحقيقة من حيث هي هي، كما يذكره الرازي تلقيًا عن ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة»[7].

---

(١) الإيمان، ابن تيمية، ص٧٥.
(٢) الإيمان، ابن تيمية، ص٧٥.
(٣) الإيمان، ابن تيمية، ص٧٦.
(٤) الإيمان، ابن تيمية، ص٨٠.
(٥) الإيمان، ابن تيمية، ص٩٠.
(٦) الإيمان، ابن تيمية، ص٨٩.
(٧) الإيمان، ابن تيمية، ص٨٩، ٩٠.

إن القائلين بالمجاز كانوا يقعون بالمطلق المحض، بتصور أن اللفظ معزولٌ عن سياقه، وعن موضعه، وأن له حقيقة واحدة، مجردة، هي نفسها دائمًا، ومتى وضع في غير هذا كان مجازًا، بخلاف ابن تيمية الذي لم ينظر إلى اللغة بهذه الطريقة الجامدة، يقول ابن تيمية: «هؤلاء الذين يقولون هذا، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يُعلم أنها استعملت إلا مقيدة، فينطق بها مجردة عن جميع القيود، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها، من غير أن يعلم أنها نطق بها مجردة، ولا وضعت مجردة، مثل أن يقول: حقيقة العين هو العضو المبصِر، ثم سميت به عين الشمس، والعين النابعة، وعين الذهب، للمشابهة، لكن أكثرهم يقولون: إن هذا من باب المشتَرك، لا من باب الحقيقة والمجاز، فيمثل بغيره، مثل لفظ الرأس، فيقولون: هو حقيقة في رأس الإنسان، ثم قالوا: رأس الدرب لأوله، ورأس العين لمنبعها، ورأس القوم لسيدهم، ورأس الأمر لأوله، ورأس الشهر، ورأس الحول، وأمثال ذلك عن طريق المجاز.

وهم لا يجدون قط أن لفظ الرأس استُعمل مجردًا، بل يجدون أنه استعمل بقيود في رأس الإنسان، فإذا قيل: رأس العين، ورأس الدرب، ورأس الناس، ورأس الأمر، فهذا المقيّد غير ذلك المقيد الدالّ، ومجموع اللفظ الدالّ هنا غير مجموع اللفظ الدال هناك»[1].

ويقول: «ولو قدّر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولًا، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره، والتعبير أولًا هو عما يتصوره أولًا، فالنطق بهذا المضاف أولًا، لا يمنع أن يضاف به مضافًا إلى غيره ثانيًا، ولا يكون هذا من باب المجاز كما في سائر المضافات، فإذا قيل: ابن آدم أولًا، لم يكن قولنا: ابن الفرس، وابن الحمار مجازًا، وكذلك إذا قيل: بنت الإنسان، لم يكن قولنا: بنت الفرس مجازًا، وكذلك إذا قيل: رأس الإنسان أولًا، لم يكن قولنا: رأس الفرس مجازًا، وكذلك في سائر المضافات»[2].

---

(١) الإيمان، ابن تيمية، ص٨١، ٨٢، باختصار يسير.
(٢) الإيمان، ابن تيمية، ص٨٢.

إن ابن تيمية لا يمانع تعدد الأساليب اللغوية، ولا التفنن في جمالها وبلاغتها، بل الذي يمانعه هو تلك الافتراضات المثالية التي زُجت في اللغة لتصحيح القواعد المبنية على تلك الافتراضات، وذلك الجمود الميتافيزيقي في تقسيمه الألفاظ ودلالاتها، وإخضاعها للمنهج الأرسطي، وهو الذي لا يعكس حياة اللغة الواقعية أبدًا، إنما يرى أن القول بتقسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز غلط، وفيه مفاسد، فهو «إحداثٌ في اللغة»(١)، وهذا الإحداث تغيير للأوضاع اللغوية ويتضمن مفاسد(٢)، إن إثبات المجاز يفهم ويوهم نقص درجته عن الحقيقة(٣)، مع أنه يدل على حقيقة بحسب الشيء الذي استعمل فيه اللفظ مقيدًا بالسياق اللغوي، مع التسليم باختلاف تلك الحقيقة فيما لو استعمل في سياق آخر، لكنه ليس نزولًا عن درجة الحقيقة التي يفترض أنصار المجاز أنه يستعمل فيها مرة وإلى الأبد، ومتى خرج إلى سياق آخر لم يعد المقصود به حقيقة، لا سيّما وقد أجمع القائلون بالمجاز «**على أن كل مجاز يجوز نفيه، ويكون صادقًا في نفس الأمر**»(٤).

وهذا النفي له مفاسد حيث «من علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، **فإذا قال القائل إن الله ليس برحيم ولا برحمن، لا حقيقة بل مجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته**»(٥)، وهو ما حاول سعيد فودة أن يتجاهله عند قول الطحاوي عن الله: «**ليس بعدَ خلقِ الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري**»(٦)، فشرحه بقوله: «لا يجوز أن يقال: إنه لا يكون خالقًا إلا بعد وجود المخلوقات **إلا على** معنى: **أنه لا يسمى خالقًا بالحقيقة اللغوية بالفعل إلا بعد وجود المخلوقات**»(٧)، لقد

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٥٥.
(٢) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٥٥.
(٣) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٥٥.
(٤) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص٦، ٧.
(٥) مجموع الفتاوى، ج٢٠، ص٤٥٥.
(٦) متن الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي الحنفي، ص١٠.
(٧) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٢٧٩، ٢٨٠.

كان في الواقع يشرح كلام أبي الحسن الأشعري الذي قال: «لا يصح أن يقال: إن الله تعالى لم يزل خالقًا رازقًا، لاستحالة وجود ما منه يشتق هذان الوصفان في الأزل الخلق والرزق»[1]، لا كلام الطحاوي الظاهر في مخالفته.

فهذا الذي قاله إنما هو معارضة لقول الطحاوي لا شرحًا له، وهو كما قال الطوسي معلقًا على شرح الرازي لكلام ابن سينا «**سمى بعضُ الظرفاء شرحَه جَرحًا**»[2]، فالقول بأنه لا يسمى خالقًا بالحقيقة قبل المخلوقات لكنه يقال له على وجه المجاز، فإن ما كان مجازًا يجوز نفيه، فالقول بأنه ليس **خالقًا ينبغي أن يكون صادقًا في نفس الأمر**، متى قيل هو مجاز قبل العالَم، وهو مصادم لما قاله الطحاوي نفسه، ويسهب فودة في هذه المعارضة ويأخذ بمثال الأشعري نفسه فيأخذ اسم الرزاق، فيقول: «من قال: إن إطلاق الرزاق حقيقة يشترط فيه وجود الرزق والمرزوق بالفعل بالضرورة، فإنه قطعًا لا يقول: إن إطلاق هذا الاسم على الله أزلًا **إطلاق حقيقي بل ينبغي أن يكون مجازيًا**»[3].

ويهوّن فودة الخلاف بين قول الطحاوي، وبين من قال بأنه مجاز بقوله: «الخلاف بين القائلين لا يرجع إلى الخلاف العقائدي»[4]، لكنه بنظره راجع «**إلى اعتبار أصل لغوي هو شرط الإطلاق الحقيقي والمجازي**»[5]، وكيفما كان، فإن الخلاف اللغوي نفسه يعود أو يؤدي إلى خلاف عقدي حول صدق نفي أنه خالق رازق، فالطحاوي يرفض هذا النفي البتة ويدونه في عقيدته، وبهذا يعتبر المخالف فيه مخالفًا في مسألة عقدية، لا أنه لا يرجع إلى الخلاف العقائدي كما زعم فودة، وهذا مثال على مفسدة إثبات المجاز عند أنصاره.

لقد كان ابن تيمية، لمحاربته المنهج الميتافيزيقي، يرفض ذلك الفصل الذهني بين الأشياء في واقعها، ويرفض كذلك الأسس المثالية التي عززت هذا الفصل بين الأشياء،

(١) مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص١٣٧.
(٢) الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، ج١، ص١١٢.
(٣) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٢٨١.
(٤) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٢٨١.
(٥) الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، ج١، ص٢٨١.

واطرد هذا مع رؤيته لعملية الاستدلال، فـ«الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ولا تصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أن كذا لا بد له من كذا، أو أنه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هذا، فقد علم اللزوم كما يعرف أن كل ما في الوجود فهو آية لله فإنه مفتقر إليه محتاج إليه لا بد له منه فيلزم من وجوده وجوده وجود الصانع»[1]، وذلك أن «وجود الممكن يستلزم وجود الواجب ووجود المحدث يستلزم وجود القديم»[2]، فـ«كل ما كان مستلزمًا لغيره فإنه يمكن أن يستدل به عليه»[3]، وبهذا فإن «الدليل يستلزم المدلول»[4].

هذا التلازم هو الذي يَمنع على المنهج الميتافيزيقي الفصل الجامد بين الذات والصفات، أو بين التعريف الجامد للشيء، وبين تغيّر/ حركة الشيء في الواقع، بين الإطلاقات الأخلاقية بمعزل عن المحددات الملازمة لصحة الحكم الأخلاقي، بين الكلمات المحددة في سياق معيّن وبين التعامل معها كأنها منفصلة عن السياق تمامًا، بين الاستدلال بموجود مستلزم لآخر، وبين المزالق الاستدلالية الميتافيزيقية بالاستعانة بقبليات وكليات ذهنية مفترضة كضرورة لتصور المعيّن الموجود، لتزج في العملية الاستدلالية.

ولقد أدرك هيجل مشكلات الجمود الميتافيزيقي، فقد بدا المنطق الميتافيزيقي مثل «لعبة أطفال يركّبون لوحة بواسطة قطع صغيرة»[5]، كل قطعة منفصلة عن غيرها، دون حركة، وتغير، كما هو الواقع، فحاول أن يرصد الحركة في المفاهيم، والحركة الواقعية، إلا أن منهجه كان مليئًا بـ«المثالية، والصوفية»[6]، كما أن عرضه لأفكاره

---

(١) الرد على المنطقيين، ص٢٥٢.
(٢) الرد على المنطقيين، ص١٥٦.
(٣) الرد على المنطقيين، ص٢٥٠.
(٤) الرد على المنطقيين، ص٢٩٦.
(٥) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٣٤.
(٦) من مقدمة إلياس مرقص لكتاب الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١١.

كان «بالغ الصعوبة»[1]، إن «تركيبة هيجل مجردة وعويصة»[2]، ولأسسه المثالية فإن «**في ديالكتيك هيجل يسود ما يسود سائر تفرعات مذهبه من تشويه لكافة العلاقات الواقعية**»[3].

طرح هيجل للخروج عن الجمود الميتافيزيقي منهجه الديلكتيكي، الذي رأى أنه «**مبدأ كل حركة**، وكل حياة، وكل تجلٍّ فعّال في الواقع الفعلي»[4]، إن «كل الأشياء بنظره **متناقضة في ذاتها، وأن التناقض هو مبدأ كل حركة ذاتية**»[5]، «ولا شيء على الأرض ولا السماء إلا **ويحتوي على الوجود والعدم في وقت واحد**»[6]، إن «**الوجود هو في وقت واحدٍ معًا: واحد ومتعدد، متصل ومنفصل**، ثابت ومتغير»[7].

كان هيجل يعيد مسألة التثليث النصرانية في إطار فلسفي، بعدما حكم بأن «المسيحية بذاتها ولذاتها **لم تكن قد استطاعت بعدُ** إنتاج أي فلسفة **أصيلة**»[8]، ومن هنا كانت فلسفته بإثبات أن الوجود يكون واحدًا ومتعددًا، متصلًا ومنفصلًا، وأن التناقض كامن في نفس الأشياء، ليكون الثالوث أحد أهم أعمدة اللاهوت الكنسي حاضرًا في فلسفته، فيقول: «**إنه الإبداع الخالد للعالم، في الصورة الأخرى للابن والعود الأبدي للروح بذاته**»[9]، لقد كان حريصًا على إنتاج فلسفة نصرانية أصيلة.

وهو ما سينصبُّ عليه نقد فويرباخ، ليكتب في نقده: «المنطق الهيجلي **هو لاهوت تم تحويله إلى عقل وحضور، إنه لاهوت محوّل إلى منطق**»[10]، إن فلسفة هيجل

---

(١) من مقدمة إلياس مرقص لكتاب الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١١.

(٢) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٤٦.

(٣) ديالكتيك الطبيعة، فريريك إنجلز، ص٦١.

(٤) ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م، ص٣٤٣.

(٥) ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص٣٠٤.

(٦) ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص٢٩٩.

(٧) ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص٢٩٩.

(٨) محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص٧٠.

(٩) محاضرات في تاريخ الفلسفة، هيغل، ص٩٨.

(١٠) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٠٦.

هي «فلسفة المدرسة السكندرية التي هي **فلسفة مطلقة** وإن كانت لا تزال ترتكز على التجريد من الوعي الذاتي العياني، **ومسيحية ولو أنها مختلطة بالمكونات الوثنية**»[1]، إن «**هيجل بشكل خاص حريص على جعل الفلسفة تتفق مع الدين، خاصة مع تعاليم الدين المسيحي**»[2].

وكانت الماركسية قد استفادت من نقد فويرباخ على هيجل، بقلب الديلكتيك بجعل أساسه ماديًّا، لا مثاليًّا كما هو الحال عند هيجل، وكانت على حذر ووجل من مثاليته، لكنها حسبت أنها متى قلبته من انطلاقه المثالي إلى الأساس المادي، فإنها ستقف على «النواة العقلانية تحت القشرة الصوفية»[3]. كتب لينين: «أحاول أن أقرأ **هيجل قراءة مادية**»[4]، وسيرى «**عند هيجل ما يكفي من الصوفية والادعاء الفارغ**»[5]، ولذا يحكم بأن ما يكتبه هيجل عن المطلق بأنه «**حماقات**»[6]، وعن حديثه عن الله وفق مفهومه المثالي بأنه مجرّد «**حكايات خَوارِنة**»[7].

ورغم ما قام به فويرباخ وماركس وإنجلز من نقد لهيجل يدفعٍ للتخلص من الكثير من مثاليته، إلا أن لينين سيرى أن منطق هيجل لا زال يحتاج عملًا كبيرًا لتخليصه من المثالية، فقال: «لا يمكن تطبيق منطق هيغل كما هو، ولا اعتباره كمعطى، يجب أن تستخرج منه الوجوه المنطقية... بعد **تخليصها من صوفية الفِكَر، هذا ما يزال عملًا كبيرًا**»[8]، هذا العمل الذي لا يزال كبيرًا، كانت الماركسية قد وقعت في ضريبة عدم إنجازه، حين هوَّنت من نقد فويرباخ لصالح هيجل، فوقعت في مثاليته فيما يتعلق بالديلكتيك، فحسبت أن الديلكتيك هو المخرج عن مشكلة الجمود الميتافيزيقية، وأن

(١) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٢٨٨.
(٢) نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ص٣٤٧.
(٣) ديالكتيك الطبيعة، فريريك إنجلز، ص٦٢.
(٤) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٤٢.
(٥) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٧٦.
(٦) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٤٢.
(٧) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٣٤.
(٨) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج٣، ص٢٦.

بإمكانها التحرك النظري من خلاله دون البقاء حبيسة المنهج الميتافيزيقي، ولم تفطن للمثالية الكامنة في الديلكتيك نفسه بجعله الواحد والمتعدد معًا.

فلم يحصل التفريق بدقة **بين لازم الشيء الذي هو غيره، كما هو قول ابن تيمية،** وبين كون الشيء واحدًا ومتعددًا في الوقت نفسه، وبحجة ضرورة رصد الحركة الواقعية كان ترديد المقالة الهيجلية التي مردها إلى اللاهوت يتكرر في كتابات الماركسية؛ كتب لينين: «**كل شيء عيانيّ هو في علاقات متنوعة** وكثيرًا ما تكون متناقضة مع الباقي، إذن **هو نفسه وشيء آخر**»[1].

على أنه لا يكون الشيء وغيره واحدًا، إنما قد يلزم من الشيء غيره، وقد بقي الغموض يلف الديلكتيك حتى اقترح لينين أن يتم التعبير عنه «**بصورة أكثر شعبية بدون استعمال كلمة ديلكتيك**، مثلًا هكذا: **التغيير**، العلاقات المتبادلة لكل المفاهيم»[2]، على أن التغيير لا يلزم منه التبديل[3]، فضلًا عن اختلاط الشيء بغيره، بحيث يكون هو وغيره واحدًا، وقد كان برمان ممن ينتسبون إلى الماركسية وقال: «**إن ديلكتيك إنجلس هو تصوف**»[4]، في تنبه إلى كون الصيغة الديلكتيكية الهيجلية، كيفما قُلبت فإنها بنفسها ستكون مثالية.

وهذا صحيح، إذ إن علاقات التلازم بين الأشياء، وضرورة رصدها، وعدم فصل الشيء عن صفاته المكونة له في الواقع أساسية في المعرفة، إلا أن الديلكتيك في غمرة حرصه على رصد العلاقات كان يقع بزج تجريداته في الواقع، ثم يحرص على تحريكها، ومثال ذلك ما ضربه بوليتزر مثالًا لتقريب الديلكتيك، فقال بأن البيضة فيها نطفة، والنطفة بتطورها ستعطي صوصًا، ففي البيضة قوتان: **تلك التي تميل إلى أن تبقى بيضة**، وتلك التي تميل إلى أن تصبح صوصًا، البيضة **إذن متنافرة مع ذاتها، وكل الأشياء تتنافر مع ذاتها**[5].

---

(١) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص١٧٠.

(٢) الدفاتر الفلسفية، لينين، ج١، ص٢١٩.

(٣) درء تعارض العقل والقل، ج٨، ص٤٢٥.

(٤) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص١٢.

(٥) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر.

وهو بهذا يتعامل وفق منهج ميتافيزيقي ثم يقوم بتحريكه، فيتعامل مع البيضة الواقعية بتجريد ذهني، فيفصلها إلى تناقضين هما شيء واحد وهو بيضة، فما المقصود عنده بالبيضة، إن قصد بها القشرة، فالنطفة في داخلها غير القشرة الخارجية، والقشرة لها كالرحم للجنين، والرحم غير الجنين، وما أن يبدأ تكوّن الصوص حتى يتغذى على المحتويات التي هي داخل القشرة، تلك التي تجعل تكوينه ممكنًا، لا أن تلك المكونات تميل لأن تبقى بيضة! وأنها تتنافر مع النطفة، فالواقع أنها تغذيها وتزودها بما يلزمها لتتكوّن، وهكذا كانت هذه الافتراضات وأمثالها تشوه الواقع لصالح الإبقاء على النظرية، لقد كان يجري تأويل الوقائع لتلائم النظرية، لا لتكون الوقائع مصدرًا للنظرية.

فلا تصح مقاربة ابن تيمية مع الديالكتيك، فمنهجه متميز لرصد الحركة الواقعية، عن طريق معرفة التلازم بين الأشياء، فلم يكن ليوحِّد بين شيئين مختلفين بحجة عدم الجمود الميتافيزيقي، وفي الوقت نفسه، لم يكن ليعزل الشيء عن صفاته، وظروفه وسياقه، ولوازمه، وقوعًا في المنهج الميتافيزيقي، لقد كان منهجه تلازميًّا.



اطراد واتساق

إن نظرية المعرفة والوجود التي سبق عرضها تتخلل سائر فروع المعرفة المتنوعة التي تحدّث فيها ابن تيمية بصورة مطردة متسقة، وبهذا يمكن فهم كلامه في المباحث المتنوعة، فتوضع في إطار تفسيري شامل يربطها بأصل جامع، وكثيرة هي الأمثلة على هذا، وهذه بعضها منتقاةً من مختلف المباحث، وبيان اتساقها مع نظرته.

قال ابن تيمية: «**تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعيّن، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع**»[1]، وهذا متسق مع ما يقرره بأن المطلق مثالي لا يوجد في الخارج، إنما يوجد في الأذهان، وبذا فلا يمكن الحكم بكفر شخص، لمجرد القول: من فعل أو قال كذا فهو كافر، لأن هذا حكم مطلق، ولا يتحقق في الواقع إلا معيّنًا، وفي الأعيان قد يفوت شرط، أو يوجد مانع، وبهذا فلا يمكن الحكم بكفر المعيّن إلا بعد تحقق الشروط في عينه وانتفاء الموانع بحقه.

وقال ابن تيمية: «**أما المجنون الذي رُفع عنه القلم، لا يصح منه إيمان وكفر، ولا غير ذلك من العبادات**»[2]، وهو في هذا متسق مع ما قرره بأن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، فمن سقط عنه التكليف ومنه الإيمان، لم يصح منه إيمان ولا كفر، بخلاف من خالف في هذا فيصحح الإيمان بل يقول بولاية بعض المتصوفة ممن سقط عنه التكليف، قال ابن خلدون: «من هؤلاء المتصوفة معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية، وأحوال الصديقين، مع أنهم غير مكلّفين، وربما ينكر الفقهاء أنهم على شيء من المقامات **لما يرون من سقوط التكليف عنهم، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة وهذا غلط**، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء، **وإنما فقد لهم**

(١) مجموع الفتاوى، ج١٢، ص٤٨٧.

(٢) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن تيمية، حققه: شعيب الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق-سورية، ١٩٨٥م، ص٤٨، باختصار يسير.

العقل الذي يُناط به التكليف، وليس من فقد هذه الصفة بفاقد لنفسه، ولا ذاهل عن حقيقته»[1]، والخلاف بينه وبين ابن تيمية، يعود في عمقه إلى نظرية المعرفة.

وفي اختيار يتسق مع ما قرره من عدم تماثل الأجسام يقول ابن تيمية: «**الأظهر طهارة النجاسة بالاستحالة**»[2]، وذلك لما قرره من الاختلاف النوعي بينها، فتحول الجسم عما كان عليه من حاله حين حُكم بنجاسته يجعله طاهرًا.

واتساقًا منه مع عدم فصله بين النظرية والعمل، فإنه يقرر بأنه «ليس المراد من (الإله) هو القادر على الاختراع، **كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين**، حيث ظن أن الإلهية هي القدرة على الاختراع دون غيره، **وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أنه لا إله إلا هو**، بل الإله الحق هو الذي يستحق بأن يعبد، **والتوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له، والإشراك أن يجعل مع الله إلهًا آخر**»[3].

فهو يربط النظرية بالعمل، فلا ينفصل النظري عن «التوحيد العملي»[4]، وليس هذا في التوحيد فحسب، بل ينسحب على اختياراته الفقهية، بحيث يربطها بتحقيق المصالح ودفع المفاسد، ومقاصد الشريعة، لا بتقرير أقوال نظرية لا تحقق المصالح عند العمل بها، ولا تدرأ المفاسد، ويرصد واقع المفتين القائلين بتلك المقالات التي لا تحقق المصالح وتدرأ المفاسد، ببيان ما اضطرتهم إليه الحاجة العملية، وقد «ذكر ابن القيم مسألة المفلس إذا استغرقت الديون مالَه، فهل يصح تبرعه قبل الحَجرِ بما يضرّ بأرباب الديون؟ وذكر في المسألة قولين: مذهب مالك وابن تيمية عدم الصحة، وذهبَ الأئمة الثلاثة إلى الصحة، ثم قال: «وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يحكي عن بعض علماء عصره من أصحاب أحمد أنه كان يُنكر هذا المذهب ويضعفه-القول

(١) تاريخ ابن خلدون، ج١، ص١٣٨، ١٣٩، باختصار.

(٢) مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، محمد بن علي البعلي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٦.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٣، ص١٠٣، باختصار.

(٤) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٦، ص١٩١.

بعدم الصحة-قال: **إلى أن بُلي بغريم تبرَّع قبل الحَجر عليه، فقال: والله مذهب مالك هو الحق في هذه المسألة»**[1].

فهو يرصد الحاجة العملية التي يظهر بها جانب من جوانب صحة القول المختار، ولذا لما كان بعض الفقهاء يضيّق في جانب بعض الأقوال الفقهية فيما لم يصح دليله، يضطرون بعدها إلى فتح باب التحايل في الشريعة، لتمسكهم بأقوال أدلتها ضعيفة[2].

ولم يتوقف ابن تيمية عند نقد جمود بعض الفقهاء، وعدم مراعاتهم للمصالح والمفاسد، بل امتد نقده إلى قسم من الفقهاء ممن تأثر بالكلام وما جاء في مقررات المثاليين الفلسفية، فوقعوا في فصام بين ما يقررونه في الفقه، وبين ما يقررونه في العقائد، دون تنبه منهم لضرورة الاتساق فيما يقولونه في كل الأبواب، فيقررون في الفقه ما يناقض ما يقولونه في العقائد، فيقول: «دخل في ذلك من كلام الفقهاء وأهل أصول الفقه ما دخل، فتجد الواحد منهم إذا بحث في الفقه بحث فيه بفطرته وإسلامه، معللًا الأحكام بالعلل المناسِبة، ذاكرًا أن الله أمر كذا وكذا، وخلق كذا وكذا، وفي موضع آخر ينكر هذا، فيقول: لا يخلق ولا يأمر لعلّة، واللام في ذلك للعاقبة لا لامُ كي، فهذا قولُ من أثبت القياس من نفاةِ الحكمة والتعليل في خلقه وأمره»[3].

ولما رفض المنهج الميتافيزيقي، فإنه لم يتعامل مع الأفراد بعزلهم عن بعضهم البعض، في واقع يجمع فئات على ومصالح عصبيات، فلم يفصلهم بطريقة تجريدية، ليتعامل مع الأفراد كل واحد منهم على حدة دون فهم للعلاقات بين الأفراد، بل رصد التلازم الواقعي بين الأفراد في كثير من المسائل، فيقرر أن **«الطائفة إذا انتصر بعضها لبعض حتى صاروا ممتنعين، فهم مشتركون في الثواب والعقاب»**[4]، فهؤلاء تناصروا

(١) تكملة الجامع لسيرة ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمع وتحقيق: علي عمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ، ص١٠٠.

(٢) انظر على سبيل المثال: الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، أحمد بن تيمية، ج١، ص٥٠.

(٣) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٢، ص٢٨٠.

(٤) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي عمران، دار عالم الفوائد، مكة- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ ص١٠١.

فيما بينهم، فلا يمكن قطع هذا التلازم والتناصر والتعاضد، بتجريد ذهني يفصل الأفراد عن علاقاتهم، وهذا كما كان في عصره من الطوائف القبليّة والدينية، فإنه ينسحب على الطبقات المتناصرة فيما بينها فيما يتعلق بالاقتصاد مثلًا.

وقد تنبه ابن تيمية لهذا في عصره، فخالف من قال من الفقهاء بأن «**التسعير حرام في كل وقت**»[1]، وهو القول الذي كان يتحالف مع ما قرره أبو الحسن الأشعري في العقائد، لموقفه من مسألة الأسباب، بأنها التي يوجد عندها الشيء لا بها، إنما يوجد من الله، وأن الأسباب ليس فيها أي تأثير، فـ«**كان يقول في الأسعار وما يحدث منها زائدًا وناقصًا إن ذلك من الله عز وجل**، وذلك بإلقاء رغبة ورهبة في القلوب فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده، وينقص على حسب ما يلقى في القلوب من الزهادة فيه، وقلة الرغبة، وكان يقول: المسعّر هو الله تعالى، ولا يقدر على إلقاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب إلا الله عز وجل، وقد يحدث الله تعالى ذلك ابتداءً، ويُحدث ذلك عند حدثان الحوادث من تخويف سلطان قاهر، وتضييقه وحبسه وعند ترغيبه وتكثيره بذلك، **وفي كلا الحالين يُضاف إلى الله تعالى خلقًا وإحداثًا**»[2].

ومع خلاف ابن تيمية لما قرره الأشعري في مسألة الأسباب عمومًا، فإنه خالف من منع التسعير بإطلاق من الفقهاء، فقال: «**من منع التسعير مطلقًا** محتجًا بقول النبي ﷺ: (إن الله هو المسعّر القابض الباسط، وإني أرجو أن القى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة من دم ولا مال)، **فقد غلط**، فإن هذه قضية معيّنة **ليست لفظًا عامًا**، وليس فيها أن أحدًا امتنع من بيع يجب عليه، أو عمل يجب عليه، أو طلب في ذلك أكثر من عِوض المثل، ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه، فإذا كان صاحبه قد بذله كما جرت العادة، ولكن الناس تزايدوا فيه، فهذا لا يسعّر عليهم»[3].

---

(١) روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد العوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ج٣، ص٧٩، باختصار يسير.

(٢) مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جيماريه، ص١٣٨.

(٣) الحسبة في الإسلام، أحمد بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ص٣٥.

ولذا يفصّل في المسألة، ولا يعمم الأمر في كل وقت، وكل ظرف، تنبهًا منه إلى ما يلازم ذلك، فيقول: «السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام، **وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة من ثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم، من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب**»[1]، ويضرب مثالًا على ذلك باحتكار بيع الطعام من فئة من التجار، بـ«أن يكون الناس قد التزموا أنْ لا يبيع الطعام إلا أناس معروفون، لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم منع، **فها هنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل**»[2].

وفي إطار إعماله للمنهج التلازمي، فإنه لم يتعامل مع مسألة إفادة خبر الواحد للعلم أو الظن، بطريقة تفصل حديث الآحاد عما يلازمه، والقرائن التي تحفه، بخلاف من جعل خبر الواحد حتى ولو كان في الصحيحين «**يفيد الظن ما لم يتواتر**»[3]، أو جعل كل ما صح من حديث الآحاد «**مقطوعًا به على أنه حق عند الله، موجبًا صحة الحكم به**»[4]، بل التفت إلى ما يحف الخبر من القرائن، ولذا فإنه يقول بأن «**خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بالقرائن**»[5]، فمن «الحديث الذي يروى في الصحيحين وينازع فيه بعض العلماء، **قد يكون الراجح تارة، وتارة المرجوح، ومثل هذا من موارد الاجتهاد في تصحيح الأحاديث، كمورد الاجتهاد في الأحكام**، وأما ما اتفق العلماء على صحته فهو مثل ما اتفق عليه العلماء في الأحكام، وهذا لا يكون إلا صدقًا، **وجمهور متون الصحيح من هذا الضرب، وعامة المتون المَروية عن النبي ﷺ من عدة وجوه، رواها**

---

(١) الحسبة في الإسلام، أحمد بن تيمية، ص٢٢.

(٢) الحسبة في الإسلام، أحمد بن تيمية، ص٢٢، باختصار.

(٣) التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص٢٨.

(٤) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، علي بن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص٣٧.

(٥) منهاج السنة النبوية، أحمد بن تيمية، ج٧، ص٥١٦.

هذا الصاحب وهذا الصاحب، من غير أن يتواطآ، ومثل هذا يوجب العلم القطعي»[1].

وقد كان موقف ابن تيمية وتحقيقاته في هذا تؤثر في الذين كتبوا في علم المصطلح بعده، فلم يرض أعلام ممن صنفوا فيه بالموقف القائل بأن كل حديث ما لم يتواتر فلا يفيد إلا الظن، حتى ولو كان في الصحيحين، وكان تأثير ابن تيمية باديًا على سطورهم حتى وإن لم يسمه البلقيني، على سبيل المثال، حيث أبهمه معبرًا عنه بأنه: «**بعض حفاظ المتأخرين**»[2]، فقال تلميذه ابن حجر: «**كأنه عنى به الشيخ تقي الدين ابن تيمية**»[3].

وفي اتساق منه مع نقد المثالية، كان نقده يمتد إلى الفن والموسيقى، فينقد تلك الأشعار التي تنتشر بين المتصوفة، وقد «ذُكر فيها **الحب مطلقًا**، بتوابعه من الهجر والوصل، والصدود والشوق»[4]، فهي تتحدث عن مطلقات، وتجريدات كلية، فإنها موهمة، مجملة، تحتمل العديد من العقائد، ولذا قد ينقله من يعتقد أن وجود الله هو وجود المخلوقات، أو «قد ينقلها قوم صحيحو الاعتقاد من الصوفية»[5]، ويبقى الإشكال أنها توجه السامع نحو حب مطلق، وشوق مطلق، لا حب معين، لشيء معين، وتبقى مفسدة في إمكانية «الخروج من المشترك إلى المفصّل المختص بأهل الكفر والنفاق، كما وقع فيه خلائق كثيرون، حتى إنه في المجمع الواحد يُنشد البيت المجمل، والبيت الكفري»[6].

«وكذلك الأصوات المثيرة للوجد، والطرب، تحرك كل قلب إلى مطلوبه، محب الرحمن، ومحب الأوثان، محب الصلبان، ومحب النسوان، ومحب المردان، ومحب الأوطان، ومحب الإخوان، ولهذا لم تجئ الشريعة بهذا السماع، ولا فعلها القرون

---

(١) علم الحديث، أحمد بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص١٨، باختصار يسير.

(٢) مقدمة ابن الصلاح، ومحاسن الاصطلاح، تحقيق: عائشة بنت الشاطئ، دار المعارف، ص١٧٢.

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية بالمدينة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤هـ، ج١، ص٣٧٤.

(٤) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٣٨.

(٥) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٣٩.

(٦) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٤١، ١٤٢.

الثلاثة الفاضلة، بل هو محدَث في حدود أواخر المائة الثانية، ولهذا امتنع عن حضوره أكابر العارفين وأئمة العلم وأهل الاتباع للشريعة، ونهوا عنه»[1]، إن ذلك «بمنزلة من بنى معبدًا مطلقًا يتعبد فيه كل أهل ملة ونحلة، فيجتمع فيه المسلمون واليهود والنصارى والمجوس والمشركون والصابئون، كل يصلي إلى قبلته، **ولا ينهى بعضهم بعضًا**، وجعل لهم فيه مطاعم وملابس، فقد يتفقون على القدر المشترك من المطعم والملبس والمسكن، ويتفاوتون لما فيه من اختلاف مقاصدهم، ونياتهم ووجههم»[2].

ومن هنا كان «علم الموسيقى، **وهو الصوت المجمل المشترك**، فالحروف المنطقية المجملة والأصوات النغمية المجملة هي دين الصابئة، **لا توجب الإسلام ولا تحرّمه، ولا تأمر به، ولا تنهى عنه، وقد تنفع تارة وتضر أخرى، والأصل فيها أنها غير مشروعة ولا مأمور بها**»[3].

وقد نصر ابن تيمية التفاضل في درجات الإيجاب والتحريم، إذ «ذهب جمهور الفقهاء إلى تفاضل الإيجاب والتحريم، وقالوا: إن إيجاب أحد الفعلين، قد يكون أبلغ من إيجاب الآخر، وتحرمه أشد من تحريم الآخر، فهذا أعظم إيجابًا وهذا أعظم تحريمًا، ولكن طائفة من أهل الكلام نازعوا في ذلك كابن عقيل وغيره فقالوا: التفاضل ليس في نفس الإيجاب والتحريم، لكن في متعلق ذلك وهو كثرة الثواب والعقاب، والجمهور يقولون: بل التفاضل في الأمرين، والتفاضل في المسببات دليل على التفاضل في الأسباب، وكون أحد الفعلين ثوابه أعظم وعقابه أعظم، دليل على أن الأمر به والنهي عنه أوكد، وكون أحد الأمرين والنهيين مخصوصًا بالتوكيد دون الثاني مما لا يستريب فيه عاقل، ولو تساويا من كل وجه لامتنع الاختصاص بالتوكيد أو غيره من أسباب الترجيح، فإن السوية والتفضيل متضادان»[4].

---

(١) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٣٩، ١٤٠.
(٢) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٤٠.
(٣) جامع المسائل، أحمد بن تيمية، ج٨، ص١٤٢.
(٤) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٥٩.

وهذه المسألة يعيد فيها ابن تيمية النقاش إلى أساسها الأول، ولذا يؤكد على أن «التحقيق أن نفس المحبة والرضا والبغض والإرادة والكرامة والطلب والاقتضاء ونحو ذلك من المعاني تتفاضل، وتتفاضل الألفاظ الدالة عليها، ونفس حب العباد لربهم، يتفاضل»[1]، فهذه المسألة لها تعلق بصفات الله، وتصور مسألة الإيمان، ونحوها من مسائل عقدية، كذلك تصور تفاوت دلالات الألفاظ اللغوية على مدلولاتها، ففي صفات الله «كون هذا أحب إلى الله من هذا هو داخل في تفضيل بعض الأعمال وبعض الأشخاص على بعض، وبعض الأمكنة والأزمنة على بعض»[2].

فـ«الصفة الواحدة قد تتفاضل، فالأمر بمأمور يكون أكمل من الأمر بمأمور آخر، والرضا عن النبيين أعظم من الرضا عمن دونهم، والرحمة لهم أكمل من الرحمة لغيرهم، وتكليم الله لبعض عباده أكمل من تكليمه لبعض، وكذلك سائر هذا الباب، وكما أن أسماءه وصفاته متنوعة، فهي أيضًا متفاضلة، كما دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع مع العقل، وإنما شبهة من منع تفاضلها من جنس شبهة من منع تعددها، وذلك يرجع إلى نفي الصفات، كما يقوله الجهمية لما ادعوه من التركيب»[3].

ومن أفراد هذا مسألة التفاضل في آيات القرآن، وهو ما ينصره ابن تيمية، فيقرر «أن بعض القرآن أفضل من بعض، وهذا قول الأكثرين من السلف والخلف، فإن النبي ﷺ قال في الحديث الصحيح في الفاتحة: إنه لم ينزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن مثلها، فنفى أن يكون لها مثل، فكيف يجوز أن يقال: إنه متماثل، وقد ثبت عنه في الصحيح أنه قال لأبي بن كعب: يا أبا المنذر أتدري أي أية في كتاب الله أعظم؟ قال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فضرب بيده في صدره وقال: ليهنك العلم أبا المنذر.

فقد بيّن أن هذه الآية أعظم آية في القرآن، وهذا بيّن أن بعض الآيات أعظم من بعض، وأيضًا فإن القرآن كلام الله، والكلام يشرف بالمتكلم فيه، سواءً خبرًا أو أمرًا،

(١) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٦٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٦٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٢١٢.

فالخبر يشرف بالمخبر، وبشرف المخبر عنه، والأمر يشرف بشرف الآمر، وبشرف المأمور به، ومعلوم أن ما أخبر به عن نفسه، أعظم مما أخبر به عن خلقه، وما نهى فيه عن الشرك أعظم مما أمر به بكتابة الدَّين، ونهى فيه عن الربا»[1].

وهو في هذا يتسق مع قواعده في المعرفة والوجود، فلا يحتكم إلى ذلك المنهج المثالي الجامد، الذي يحول كل شيء إلى صور ثابتة، فيكون عندهم الإيمان لا يزيد ولا ينقص، والصفات لا تتفاضل، أو لا تتعدد، والأجسام تتماثل ولا تختلف نوعيًّا، أو لا يتغير الرضا إلى سخط أو العكس بحجة عدم قيام الحوادث في الذات الإلهية.

وعلى صعيد النتائج العملية لهذه النظرة، يظهر أثر ذلك في تفاوت الأحكام في أبواب الضرورات، والحاجات، والتحسينات، فليست الأحكام على درجة واحدة في الإلزام، والتحريم، وبالتالي ليست على الدرجة نفسها في الرخص عند الحاجات والضرورات، يقول ابن تيمية: «تأملت المذاهب فوجدتُ الإكراه يختلف باختلاف المكره عليه، فليس الإكراه المعتبر في كلمة الكفر كالإكراه المعتبر في الهبة ونحوها، فإن أحمد قد نص في غير موضع على أن الإكراه على الكفر لا يكون إلا بتعذيب من ضرب أو قيد، ولا يكون الكلام إكراهًا، وقد نص: على أن المرأة لو وهبت لزوجها صداقها بمسألته لها فلها أن ترجع، بناءً على أنها لا تهب له، إلا إذا خافت أن يطلقها، أو يسيء عشرتها، فجعل خوف الطلاق أو سوء العشرة إكراهًا في الهبة، ولفظه في موضع: لأنه أكرهها، ومثل هذا لا يكون إكراهًا في الكفر»[2].

وقد تعامل ابن تيمية مع مسألة الاختيار للإنسان، أو حرية الإرادة بما يتسق مع نظريته في المعرفة والوجود، بنقيض من الحلول المثالية التي تصور الإرادة كمتعالية على الوجود المادي، حتى ذهب المعتزلة إلى أن أفعال العباد غير مخلوقة لله، فيقول ابن تيمية بأن «الفاعل المختار كالإنسان، فإن حركته حاصلة باختياره، **لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها، وليس هو الفاعل لأعضائه، ولا لقواها**، فهو محتاج في

(١) مجموع الفتاوى، ج١٧، ص٢٠٩، ٢١٠، باختصار.

(٢) الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لابن تيمية، علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، حققه وخرج أحاديثه: أحمد بن محمد بن حسن الخليل، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ص٣٦٧.

فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته، وقد يحصل في بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة»[١].

أما الأمور التي تنشأ عن فعل الإنسان فهي نتيجة لعلاقات سببية، فـ«حقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل، فإنه إذا ضرب بحجر فقد فعل الحَذف، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب، وبسبب آخر من الحجر والهواء.

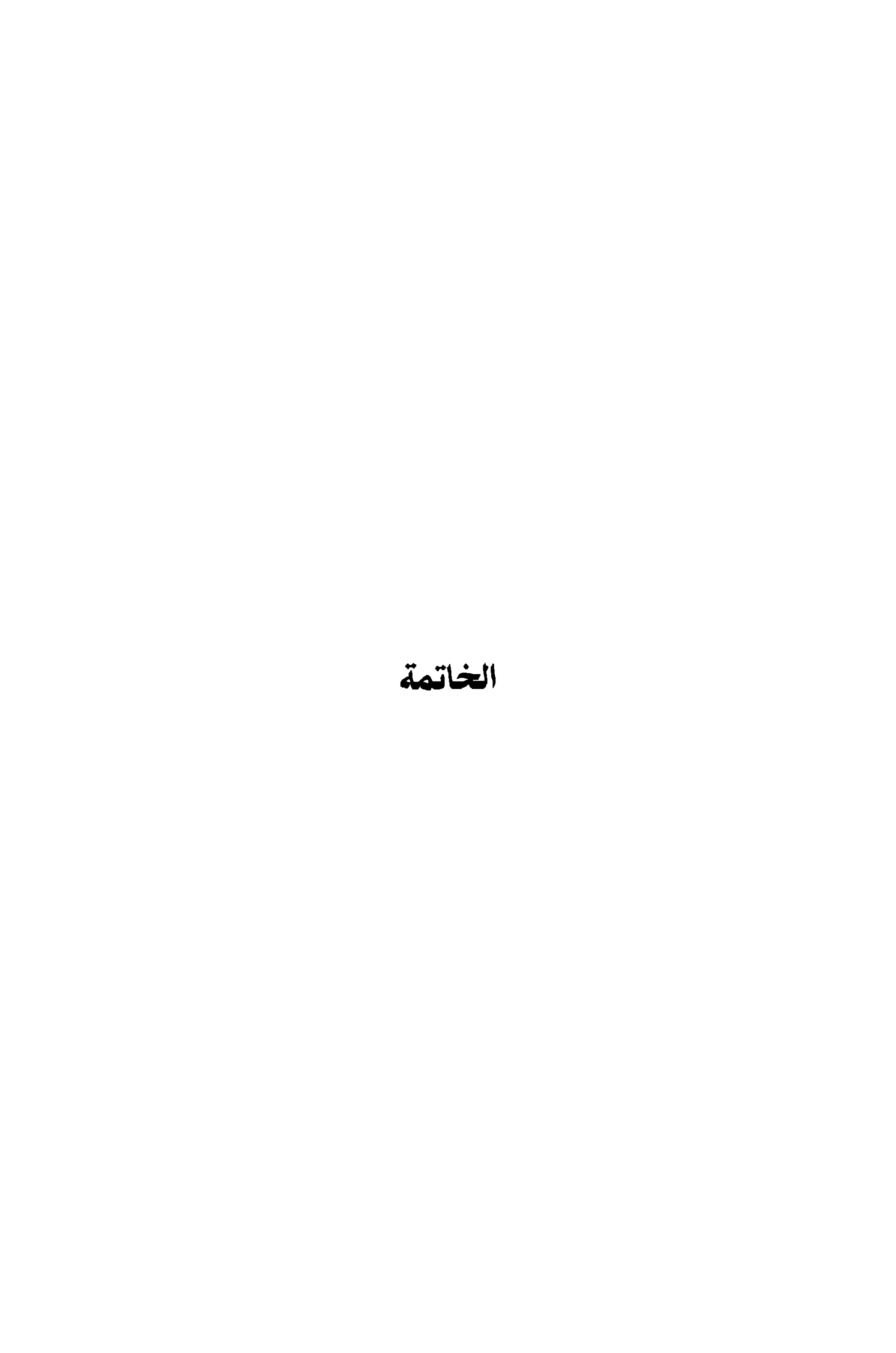
وكذلك الشبع والري، حصل بسبب أكله وشربه، الذي هو فعله وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية، وما في بدنه من قوة القبول لذلك والله خالق ذلك كله»[٢].

وهكذا فإن ابن تيمية يثبت تأثير الأسباب، وتفاعلها في إنتاج مفعولها، دون أن يكون في هذا أي تناقض مع إثبات أنها مخلوقة، إذ «ليس في المخلوقات من يستقل بمفعول أصلًا»[٣]، وهذا دليل على افتقارها، وأنها تحتاج إلى غيرها من الموجودات المفتقرة إلى غيرها أيضًا، بخلاف الله الذي لا يحتاج غيره، وفي هذا خروج عن الحل المثالي المعتزلي الذي يصور حرية الإرادة بمعزل عن أسبابها الموضوعية، ويتجاهل افتقار الإرادة إلى أعضاء الإنسان المادية، وخروج عن مقالة الأشعرية التي لا تثبت تأثير الأسباب في غيرها، بحجة إثبات خلق الله للعالم.

والأمثلة كثيرة في بيان اتساق ابن تيمية مع ما قرره في نظريته في المعرفة والوجود، ودون فهم نظريته تصبح المسائل المتعددة، كأنها مستقلة عن غيرها، ويصعب تفسيرها ووضعها في نسق جامع لها على تعددها، كما يفقد القارئ له القدرة على التنبؤ بما سيقوله فيما لم يطالعه من مسائل، أو حتى فيما لم يصلنا من كتبه، فضلًا عن تصور ما يمكنه أن يقوله في العديد من المسائل والأطروحات التي حدثت بعده، ومن هنا كانت الحاجة لبيان نظريته أساسية ومهمة لفهمه، ولتفسير ما يقول وفق قانون مطرد، يسمح بالتنبؤ بما سيقوله، للاستفادة من تراثه في المستجدات.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٣٤٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٣٤٠، ٣٤١.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ج٩، ص٣٤١.



الخاتمة

قد أبانت السطور السابقة النظرية التي انطلق منها ابن تيمية في المعرفة والوجود، وإلى أي درجة كان متسقًا معها، لقد كان مُجدًّا في تتبع المقالات، ودراستها وفحصها في إطار بحثه الفلسفي، سواء على صعيد تتبعه لتاريخ الأفكار، ومصادرها، أو على صعيد معرفة لوازمها ومؤداها على الصعيد النظري والعملي، وإعمال النقد فيها، وبيان المنهج الصحيح الذي يتحتم الانطلاق منه عقلًا.

كانت بحوثه الغزيرة تندفع نحو معرفة الصحيح من السقيم من المقالات، والدفاع عن الحق دون هوادة، والإسهاب في بيان الأدلة للقارئ على صحة ما يقوله، ولا يتفق هذا مع الادعاء بأنه كان «يبالغ في عرض معارفه»[1]، بما يجعله «يمارس نوعًا من الإذلال المعرفي لخصوم الوحي»[2]، فهذه الدعوى عارية عن دليل، إنما توضع في إطار تقزيم البحوث الفلسفية التي طرقها ابن تيمية، بجعلها مجرد استعراض للمعارف بغرض الإذلال، لا أن بحوثه تطلبت منه تلك الغزارة، كما هو التحقيق، لدقتها وغموضها على كثير من الناس، لنقدها وبيان وجه الصواب والغلط فيها، ولإظهار ما يقول به العقل الصحيح الموافق لما جاءت به الرسل.

كان ابن تيمية خصمًا شديدًا للمقالات المثالية التي تتبعها في كل زاوية تسربت إليها عبر مقالات لا يكاد يظهر اجتماعها على شيء في بادئ الرأي لعقل لم يرتض بالتفكير الفلسفي، لكن ابن تيمية عرف النبع الفكري الذي صدرت منه وهو المثالية، فبيّن صرحَه الفلسفي المناقض لذلك الصرح المثالي الذي رأى مخالفته للعقل الصحيح، وأن مؤدى المثالية ولوازمها مخالفة ما جاءت به الرسل.

إن العقل الصحيح عند ابن تيمية ينطلق من الشيء إلى الفكر، لا من الفكر إلى الأشياء فيما يمكن تسميته بالفلسفة الشيئية، أو ما يعبّر عنه في كثير من الكتابات

(١) ميراث الصمت والملكوت، عبد الله الهدلق، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ص٢٥.
(٢) ميراث الصمت والملكوت، عبد الله الهدلق، ص٢٥.

بالفلسفة المادية، ولا يهم الاصطلاح الذي يعبر فيه عن هذا، فالمهم هو المعنى الذي تحته، كما أنه يقول بالمنهج التلازمي الذي لا يفصل الأشياء عن بعضها بطريقة جامدة، فمنهج ابن تيمية يرصد التلازم بين الأشياء، وتغيرها إلى حد التغير النوعي، في مناقضة منه للمنهج الذي يفرض على الواقع تصورات ذهنية مجردة وساكنة.

كان حريصًا على إقامة فلسفة أصيلة، ليست أجنبية عن الإسلام، بل تنعكس فيها معاني النصوص الشرعية، ولا يكون فيها حاجة لتأويل النصوص لاحتوائها، كما حصل مع الفلسفات المثالية المتنوعة، وما كان يجد غضاضة في تصحيح الأصل المعرفي حتى عند من لم يؤمن، كما فعل مع السُّمَنية، بل اعتبر ذلك الأساس صحيحًا، وخاصمهم بما فرّعوه عليه من عدم الإيمان، بخلاف المثالي الذي كان حريصًا على هدم ذلك الأساس المعرفي لتمرير مقالاته باسم الإيمان.

لقد تميز ابن تيمية بنظرته الثاقبة التي كانت تستشف ما خالف العناوين الرسمية، ليصحح أصل السمنية في المعرفة والوجود، تلك الفرقة التي تم تشويهها طويلًا وتحريف مقالاتها لصالح جهم بن صفوان الذي رفع رسميًّا عنوان إفحام الملحدين، فتغلغلت نظرة ابن تيمية تحت سطح العناوين المعلنة ليقلب المسألة رأسًا على عقب، فإلحاد السمنية المعلن حوى في أحشائه نظرية تتفق مع الإيمان السليم، وتحت إيمان جهم المعلن كان الإلحاد متربعًا على عرش نظرياته المثالية.

لكن أسبابًا كثيرة منعت من تحقيق مقالات ابن تيمية وتصويرها، منها العداء الشديد للمادية دون استفصال، فقد كان هذا مهيمنًا على الدراسات التي تعرضت لابن تيمية وبيان منهجه، ومع التبعية لأنساق مثالية، جرى تقليدها ومحاكاتها دون نقد، تكرر التيه عن المفاصل النظرية عند ابن تيمية، وبقيت تلك الدراسات تكرر مقالات من صميم ما خالفه ابن تيمية نفسه، دون تفطن منها في كثير من الأحيان لذلك، ولا تجد غضاضة في نسبة ذلك إليه، بزعم أنها من منهجه الذي انطلق منه، وحوته كتاباته، فكانت عاجزة عن تفسير كلامه في الكثير من المواضع، مناقضة لصريح كلامه في مواضع أخرى، مفتقدة القدرة على تصوير صرحه النظري كما هو.

إن التقصير في البحث الفلسفي وعدم فهم لوازم المقالات على الصعيد الشرعي، أو القصور في التحصيل الشرعي من الأساس، كان يُعظم السقطة تلو الأخرى لتظهر ضريبتها في مئات الصفحات التي سُودت في تأويل ابن تيمية، أو تحريفه في كثير من الأحيان، لتضحي المقالات التي أفنى ابن تيمية حياته في مناقضتها بتلك السطور مُصوَّرة على أنها منهجه، وقوله، ونظريته التي قال بها، وكان منهجه يشوَّه ببعض الصور الأدبية، والحلول اللفظية، التي تحُول دون فهم ابن تيمية كما ينبغي.

ثم إن العديد من الكتاب لما تعرضوا لابن تيمية، داروا به في فلك غيره ممن صرح ابن تيمية بمخالفتهم مرارًا، كما فعل ابن عقيل الظاهري الذي لم يخفِ مديحه لما كتب فقال في وصفه بأنه «محاولة رائدة في نظرية المعرفة»[١]، ثم انكب يدافع عن منطق أرسطو، فكتب قائلًا: «المنطق الأرسطي ثابت لا يتغير، وقواعده صلبة لاقتناص المعرفة وإقامة الحجة، لا يزال نبراسًا هاديًا في ميدان المعرفة والعلم»[٢]، أليس «**ابن حزم شديد الإيمان بجدوى المنطق وأنه يعصم الذهن في تلقي الحقائق**»[٣]؟ وهو الذي يسميه بـ«شيخنا»[٤].

لم يكن ابن حزم شديد الإيمان بجدوى منطق أرسطو فحسب، بل هو الذي كان يتابعه في غير هذا، كنفي النقلة والحركة عن الأول[٥]، ولما كان ابن حزم ينفي التحسين والتقبيح العقلي كما سبق، كتب ابن عقيل: «قال أهل السنة والجماعة لا حسَن في التكليف إلا ما حسَّنه الشرع»[٦]، وهو في هذا وغيره من مواطن الخلاف الأساسية بين ابن تيمية وابن حزم لا يعرض كلام ابن تيمية المخالف له، فمع كثرة اقتباسه عن ابن تيمية، الذي يسارع بأن يقرنه بابن حزم، حيث يرى أنه لا يقل عبقرية عن ابن حزم[٧]،

(١) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص١٤.
(٢) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٤٦.
(٣) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٤٧.
(٤) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص١٠١.
(٥) الدرة فيما يجب اعتقاده، ابن حزم، ص٣٣٩.
(٦) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٩٥.
(٧) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٤٧.

وأنه وابن حزم من المجددين[١]، إلا أنه لا يظهر المخالفات المنهجية الشديدة بين الاثنين، فقد يخال القارئ له بأن الاثنين متفقان في المنهج، وهو ما لم يكونا عليه، ثم تصوّر الكفة لصالح ابن حزم لشدة ما يميل إليه ابن عقيل فقد كان «من المتعصبين لابن حزم الظاهري»[٢].

وكما «يقول فيختة: يتوقف نوع الفلسفة الذي يختاره أي رجل لنفسه على أي نوع من الرجال هو»[٣]، ففي حين كان الغزالي على سبيل المثال معايشًا لأحداث كبيرة «فتح[٤] الصليبيون أنطاكية سنة ٤٩١، ثم معرّة النعمان في الشهر الأخير من تلك السنة، واقتحموا القدس سنة ٤٩٥، ووصلت الأخبار إلى بغداد، وكان الغزالي فيها على الأغلب، فلم يُبدِ حراكًا، ثم إنه عاش أحد عشر عامًا بعد سقوط القدس في أيدي الإفرنج الصليبيين فلم يذكرهم بلسانه»[٥]، بخلاف ابن تيمية الذي «تصدى للتتار بكل ما يملك من قوة علمية ونفسية بل وبدنية»[٦]، لقد كان منهمكًا بالتفاعل مع واقعه، والكفاح فيه لتغييره، بالعلم والعمل، ولم يثنه وعيد وتهديد، وكان أول ممتثل في نفسه لما كان يوصي به غيره.

يقول ابن حبال: «أحمد بن تيمية-أيده الله وأحسن إليه-أوصاني مرة في سنة ثلاث وسبعمائة، وصية بليغة حفظت منها قوله: لا تقصد رضا الناس بأقوالك ولا أفعالك فإن رضا الناس غاية لا تدرك، اليوم تُرض الناسَ يشكروك، وفي غدٍ تسخطهم يذمّوك، انقضى عمرك بين شكرهم وذمهم ولا حقيقة لأحدهما، بل إذا عرض لك أمر فيه طاعة الله أقدم عليه ولو أن في قبالته ألفًا يذمونك، فإن الله يكفيك شرهم»[٧].

(١) لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ص٦١.
(٢) الرد الجميل على أخطاء ابن عقيل، حمود بن عبد الله التويجري، مؤسسة النور للطباعة والتجليد، الرياض، ص٣.
(٣) أبحاث في تاريخ المادية، بليخانوف، تعريب: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م، ص١٨٧.
(٤) لم يكن في الواقع «فتحًا»، وإنما كان غزوًا وحشيًا.
(٥) مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ص١٨، بتصرف.
(٦) مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، ص٢٥.
(٧) النصيحة المختصة، ابن الحبّال البعلي-من أصحاب ابن تيمية، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، دار الأقصى-القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩١م، ص٤٢-٤٤.

ورغم ما ناله في حياته، حتى توفي في السجن، إلا أن كلماته بقيت شاهدة على عبقريته، يتداولها الدارسون بالقراءة والبحث والتنقيب، حتى كان منها هذا الكتاب في بيان نظريته في المعرفة والوجود.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبحاث في تاريخ المادية، بليخانوف، تعريب: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م.

٢. ابن تيمية ضد المناطقة اليونان، وائل حلاق، ترجمة: عمرو بسيوني، ابن النديم للنشر والتوزيع-الجزيرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٩م.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج؛ شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي، وولده: عبد الوهاب بن علي السبكي، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٤. أبو رائطة التكريتي ورسالته في الثالوث، دراسةٌ ونص: سليم دكّاش، دار المشرق، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

٥. أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، الناشر: المدى، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٦. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٧. أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، محمود محمد عيد نفيسة، دار النوادر، دمشق/ بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.

٨. أُثولوجيا أرسطاطاليس وهو: القول في الربوبية، تصحيح ومقابلة: فِردرِخ دبتريصي، برلين، ١٨٨٣م.

٩. اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن قيم الجوزية)، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

١٠. الإجماع الإنساني؛ المحددات ومعايير الاحتجاج، رضا زيدان، مركز براهين للأبحاث والدراسات، الطبعة الأولى: يناير ٢٠١٧م.

١١. أجوبة الغزالي عن أسئلة ابن العربي، تحقيق: محمد عبدو، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

١٢. الاحتجاج، أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى.

١٣. الإحكام في أصول الأحكام، محمد بن علي بن حزم، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٤. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، للعراقي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٥. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لابن تيمية، علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، حققه وخرج أحاديثه: أحمد بن محمد بن حسن الخليل، دار العاصمة للنشر والتوزيع.

١٦. أخبار الفيلسوف المتروحن صدر الدين القونوي والطارقين طرقه، محمد بن عبد الله أحمد، تقديم: أحمد ياشار أوجاق، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

١٧. الإخوة كارامازوف، دوستويفسكي، ترجمة: سامي الدروبي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.

١٨. آداب الشافعي ومناقبه، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٩. الآداب الشرعية، عبد الله بن محمد بن مفلح المقدسي، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وقدم له: شعيب الأرنؤوط، عمر القيّام، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٠. أديان الهند الكبرى، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٠م.

٢١. أرسطو عند العرب؛ دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية: ١٩٧٨م.

٢٢. أرسطو، ألفرِد إدوارد تايلور، ترجمة: عزّت قرني، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٢م.

٢٣. أرسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٥٨م.

٢٤. إرشاد الفحول إلى علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٥. إساءة الحضارة الرأسمالية والشيوعية إلى الله، غازي عناية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٧ هـ-١٩٩٧م.

٢٦. أساس التقديس، محمد الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٧. استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٨. الاستغاثة في الرد على البكري، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الله بن دجين السهيلي، دار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢٩. استفتاءات الناس للبوطي على موقع نسيم الشام، نسخة إلكترونية.

٣٠. الاستقامة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٣١. الأسس الأخلاقية للماركسية، أوجين كامنكا، ترجمة وتقديم: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ٢٠١١م.

٣٢. أسس الفلسفة الماركسية، ق. أفاناسيف، ترجمة: عبد الرزاق الرصافي، دار الفارابي، بيروت-لبنان.

٣٣. أسس الفلسفة، راكيتوف، ترجمة: موفق الدليمي، دار التقدم-موسكو، طبع في الاتحاد السوفييتي، ١٩٨٦م.

٣٤. أسس المعارف الفلسفية، أفاناسييف، دار التقدم-موسكو، ١٩٧٩م.

٣٥. الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة: ١٩٨٦م.

٣٦. الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيجوفتش، ترجمة: محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، طباعة وتوزيع: مؤسسة العلم الحديث، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٣٧. الإسلام في مواجهة الماديين والملحدين، عبد الكريم الخطيب، دار الشروق، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٩٧٣م.

٣٨. الإسلام وفلسطين حوار شامل مع محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٥م.

٣٩. الأسماء والصفات، أحمد بن الحسين البيهقي، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٤٠. الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، فرهاد دفتري، ترجمة: سيف الدين القصير، دار الساقي بالاشتراك مع: معهد الدراسات الإسماعيلية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

٤١. إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، كارل ماركس، راجع الترجمة: هيثم المناع، منشورات الجمل، ١٩٨٦م.

٤٢. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة.

٤٣. الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة.

٤٤. الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

٤٥. الاشتراكية الطوباوية والعلم، فريدريك إنجلز، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: شباط ٢٠١٣.

٤٦. إشكالية النفس بين ابن سينا والغزالي دراسة مقارنة، معروف وليد، إشراف: بن دوبة شريف حسن، رسالة ماجستير، جامعة مولاي الطاهر سعيدة، الجزائر، سنة: ٢٠١٥-٢٠١٦.

٤٧. أشهر ٥٠ خرافة عن الأديان، جون مورال وتمارا صن، ترجمة: فايقة جرجس حنا، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٧م.

٤٨. أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء، تشارلز داروين، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

٤٩. إصلاح العقل في الفلسفة العربية؛ من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون، أبو يعرب المرزوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٨م.

٥٠. أصول الحديث، عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٥١. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار المعارف للمطبوعات.

٥٢. الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٥٣. الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى: ١٩٤٨م.

٥٤. اعتراف؛ أين الله، مكسيم جوركي، ترجمة: فيروز نيوف، دار التكوين.

٥٥. اعترافات القديس أغوسطينوس، نقلها إلى العربية: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٩١م.

٥٦. اعترافات ولعنات، سيوران، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، ٢٠١٨م.

٥٧. إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد، مكة المكرّمة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

٥٨. الإغريق تاريخهم وحضارتهم، سيد أحمد علي الناصري، دار النهضة العربية—القاهرة، الطبعة الثانية.

٥٩. الافتخار، إسحق بن أحمد السجستاني (أبو يعقوب)، حققه وقدم له: إسماعيل قربان حسين يوناولا، دار الغرب الإسلامي، بيروت—لبنان، الطبعة الأولى.

٦٠. أفلاطون المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.

٦١. أفلوطين عند العرب، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.

٦٢. أفول الأصنام، فريدريك نيتشة، ترجمة: حسن بورقيبة، محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٦٣. أفول الأصنام، فريدريك نيتشه، ترجمة: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

٦٤. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك (أبو الحسن بن القطان)، تحقيق: حسن بن فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٦٥. أقوال ابن بطال في مسائل العقيدة ومنهجه في تقريرها في كتابه (شرح صحيح البخاري)، سعيد بن مشيب بن علي القحطاني، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، كلية التربية-قسم الثقافة الإسلامية، شعبة العقيدة، ١٤٢٥هـ-١٤٢٦هـ.

٦٦. اكتشافات وآراء جاليليو (مجموع فيه عدة أعمال مترجمة له)، جاليليو جاليلي، ترجمة: كمال محمد سيد، فتح الله الشيخ، دار كلمة، أبو ظبي-الإمارات، كلمات عربية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٦٧. آلام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، نقله إلى العربية: فاضل جتكر، العبيكان للنشر، العليا-المملكة العربية السعودية، الطبعة العربية الثانية: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٦٨. الإلحاد للمبتدئين؛ دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، هشام عزمي، دار الكتاب للنشر والتوزيع، الإسماعيلية-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٦٩. ألف باء المادية الجدلية، فاسيلي بودوستنيك، أوفشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت—لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م.

٧٠. إله الإلحاد المعاصر (ماركس-سارتر)، كوستي بندلي، منشورات النور، بيروت-لبنان.

٧١. الإله والدولة، ميخائيل باكونين، تعريب: جلال المخ، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس.

٧٢. الإلياذة، هوميروس، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة—مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٧٣. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء-المنصورة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٧٤. إمانويل كَنْت، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى:١٩٧٧م.

٧٥. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، اعتنى به: هيثم الطعيمي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ٢٠١١م.

٧٦. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحمد بن تيمية، حققه: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

٧٧. الانتصار لأهل الأثر المطبوع باسم نقض المنطق، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن حسان قائد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ.

٧٨. الانتصار للتدمرية؛ تدعيم لمقاصدها ونقد للاعتراضات الأشعرية المعاصرة عليها، ماهر أمير عبد الكريم، مركز تفكّر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٧٩. الإنسان الاشتراكي، إسحق دويتشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثانية: ١٩٨١م.

٨٠. الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية: ١٩٧٦م.

٨١. الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة–مصر، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م.

٨٢. إنساني مفرط في إنسانيته، فريريش نيتشه، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت–بغداد، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٨٣. الإنشاء الفلسفي؛ مواضيع علم النفس، البير سوور، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٤٣م.

٨٤. الأوديسة، هوميروس، ترجمة: دريني خشبة، دار التنوير للطباعة والنشر، القاهرة–مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

٨٥. الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، فرانسيس بيكون، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع–القاهرة، ٢٠١٣م.

٨٦. أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين؛ أورغانون القرن الجديد، مجموعة مؤلفين، ترجمة: أنطوان سيف، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.

٨٧. آيات الصفات ومنهج ابن جرير الطبري في تفسير معانيها؛ مقارنًا بآراء غيره من العلماء، حسام بن حسن صرصور، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤–١٤٢٤هـ.

٨٨. أيام مع لينين، مكسيم جوركي، دار القلم، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى.

٨٩. الإيمان، أحمد بن تيمية، خرّج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت–دمشق–عمّان، الطبعة الخامسة: ١٤١٦هـ–١٩٩٦م.

٩٠. باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر.

٩١. بحث حول المهدي، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت–لبنان، ١٤١٢هـ–١٩٩٣م.

٩٢. البحث عن الوعي؛ مقاربة بيولوجية عصبية، كريستوف كوتش، ترجمة: عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

٩٣. بحثًا عن عالم أفضل، كارل بوبر، ترجمة: أحمد مستجير، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٩م.

٩٤. بحوث غير مألوفة، برتراند راسل، ترجمة: سمير عبده، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩م.

٩٥. البداية في علم الدراية، زين الدين بن علي بن أحمد الشامي، ضبط نصه: محمد رضا الحسيني الجلالي، انتشارات محلاتي، قم-إيران، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ.

٩٦. البديل، روجيه جارودي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت-لبنان.

٩٧. البراجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان، تقديم: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة-مصر، ٢٠٠٨م.

٩٨. البرهان في أصول الفقه، أبو معالي الجويني، حققه: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ.

٩٩. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق ودراسة: موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٠٠. بواعث الإيمان، بول تيليتش، ترجمة: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.

١٠١. بؤس البنيوية الأدب والنظرية البنيوية، ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة-القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

١٠٢. بؤس التلفيق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، يوسف سمرين، مركز دلائل، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ.

١٠٣. بيان الدليل على بطلان التحليل، أحمد بن تيمية، حققه: حمدي عبد المجيد السِّلَفي، المكتب الإسلامي، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

١٠٤. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن تيمية، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة-مكة المكرمة، الطبعة الأولى: ١٣٩١هـ.

١٠٥. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ.

١٠٦. بيان زغل العلم، الذهبي، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد، دار الميمنة، سورية – دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠١٣م.

١٠٧. تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ضبط المتن: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت-لبنان، ٢٠٠١م.

١٠٨. تاريخ الجنسانية، ميشال فوكو، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، ٢٠٠٤م.

١٠٩. تاريخ الحزب الشيوعي، موجز وضعته هيئة من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي، دار الشروق الجديد للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٩٧٩م.

١١٠. تاريخ الفكر الغربي، من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

١١١. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

١١٢. تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر-لبنان- تونس، الطبعة الثالثة: ٢٠١٦م.

١١٣. تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، خليل الجر، دار الجيل، بيروت -لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م.

١١٤. تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠م.

١١٥. تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، كارل ياسبرز، نقله إلى العربية: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤م.

١١٦. تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٩٣م.

١١٧. تاريخ الفلسفة، فريدريك كوبلستون، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، إسحق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.

١١٨. تاسوعات أفلوطين، نقله إلى العربية عن أصله اليوناني: فريد جبر، مراجعة: جيرار جهامي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.

١١٩. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانت، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٢م.

١٢٠. تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى: تثبت أن الله موجود، وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، رينيه ديكارت، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت/ باريس، الطبعة الرابعة: ١٩٨٨م.

١٢١. التبصير في معالم الدين، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: علي بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

١٢٢. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن عساكر، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٢٣. التحدث بنعمة الله، عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، تحقيق: اليزابيث ماري سارتين، المطبعة العربية الحديثة، مصر.

١٢٤. تحسين القبيح وتقبيح الحسن، أبو منصور الثعالبي، تحقيق: شاكر العاشور، الجمهورية العراقية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٢٥. تحقيق في الدين والميتافيزيقا، سلطان بن عواد البنوي، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

١٢٦. تحقيق في الذهن البشري، دايفد هيوم، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م.

١٢٧. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، محمد بن أحمد البيروني، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد، الدكن-الهند، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.

١٢٨. تذكرة الحفاظ، محمد الذهبي، تصحيح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

١٢٩. التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه، تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، تصدير: إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة-مصر.

١٣٠. التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، جماعة من الباحثين السوفيات، دار الفارابي، الطبعة الثانية: ٢٠١٦م.

١٣١. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية-دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية.

١٣٢. تربية الجنس البشري، لسنج، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠٠٦م.

١٣٣. التسامح، دوني ديدرو، ترجمة: حسام أبو سعده، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

١٣٤. تطور الأفكار في الفيزياء، من المفاهيم الأولية إلى نظريتيّ النسبية والكم، تأليف: ألبرت أينشتين، ليوبولد إنفلد، ترجمه عن الفرنسية: أدهم السمّان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية: ١٩٩٩م.

١٣٥. التعقب المفيد على هدي الزرعي الشديد، محمد العربي بن التباني، تقديم: عبد الواحد مصطفى، دار المصطفى.

١٣٦. تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر، الجيزة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

١٣٧. تفسير الفخر الرازي، محمد الرازي، دار الفكر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٣٨. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

١٣٩. تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، أحمد بن تيمية، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٤٠. التفكير، تقي الدين النبهاني، الطبعة الأولى: ١٩٧٣م.

١٤١. التقريب لحد المنطق، لابن حزم، ويليه: محك النظر في المنطق، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

١٤٢. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٤٣. تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد الدَّبوسي، حققه: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٤٤. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، إبراهيم عقيلي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٤٥. تكملة الجامع لسيرة ابن تيمية خلال سبعة قرون، جمع وتحقيق: علي عمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

١٤٦. التكوين العظيم، ستيفن هوكنج ولينورد ملودنيوف، ترجمة: حازم نسيبة، الناشر: حازم نسيبة، عمان-الأردن، ٢٠١٤م.

١٤٧. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٤٨. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، الطبعة الثانية.

١٤٩. التناغم الإلهي؛ حياة فيثاغوس وتعاليمه، جون سترومبير، بيتر ويستبروك، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

١٥٠. تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي بن محمد العمران، محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ.

١٥١. تنقيح الأبحاث للملل الثلاث، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، دار الأنصار.

١٥٢. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من أباطيل، عبد الرحمن المعلّمي، مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني، زهير الشاويش، عبد الرزّاق حمزة، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٥٣. تهافت التهافت، انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار، لابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى آب/ أغسطس ١٩٩٨م.

١٥٤. تهافت الفلاسفة، محمد الغزالي (أبو حامد)، قدم له وعلق حواشيه: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا -بيروت، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٥٥. الثقوب السوداء والأكوان الطفلة ومواضيع أخرى، ستيفن هوكنج، ترجمة: حاتم النجدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

١٥٦. ثلاث تراجم نفيسة لأئمة أعلام من كتاب ذيل تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق وتعليق: محمد بن ناصر العجمي، دار ابن الأثير، الكويت-الجهراء، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م.

١٥٧. ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت/ الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

١٥٨. جامع الرسائل لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

١٥٩. جامع العلوم والحِكَم، عبد الرحمن بن شهاب الدين (ابن رجب)، تعليق وتحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن كثير، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

١٦٠. جامع المسائل، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

١٦١. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٦٢. جذور الرومانتيكية، ايزايا برلين، نقله إلى العربية: سهود السويدا، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

١٦٣. جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي المطلبي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية.

١٦٤. جمع الجيوش والدساكر على ابن عساكر، يوسف بن عبد الهادي (ابن المبرد)، تحقيق ودراسة: محمد فوزي حسن سعد، إشراف: علي بن محمد بن ناصر فقيهي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (رسالة ماجستير)، العام الدراسي: ١٤١٧هـ-١٤١٨هـ.

١٦٥. الجمع بين رأي الحكيمين، أبو نصر الفارابي، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية.

١٦٦. جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة-المملكة العربية السعودية.

١٦٧. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن تيمية، تحقيق: مجدي قاسم، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ-١٩٩٣م.

١٦٨. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد الحميد، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م.

١٦٩. جوهر الإيمان بحسب مارتن لوثر، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: جورج برشين، الرافدين، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م.

١٧٠. جوهر الدين، لودفيغ فويرباخ، ترجمة وتقديم: أحمد عبد الحليم عطية، دار المعارف الحكمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م.

١٧١. جوهر المسيحية، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: جورج برشين، تقديم وتعليق وتدقيق: نبيل فياض، دار الرافدين، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١٧م.

١٧٢. حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، حققه وعلق عليه: علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٧٣. الحجة والدليل في نصر الدين الذليل، يهودا بن شموئيل هليفي، ترجمة: ليلى إبراهيم أبو المجد، إشراف ومراجعة: حسن حنفي، أحمد هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٧٤. الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، سلطان بن عبد الرحمن العميري، إشراف: سعود العريفي، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى-كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

١٧٥. حرق الكتب في التراث العربي، ناصر الحزيمي، منشورات الجمل.

١٧٦. حرية الاعتقاد في الإسلام ومعترضاتها: القتال، الذمة، والجزية، وقتل المرتد، عدنان إبراهيم، رُفع على موقع جامعة فيينا.

١٧٧. الحسبة في الإسلام، أحمد بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

١٧٨. حسن المحاججة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، سعيد فودة، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

١٧٩. حقيقة الإنسان والروح الجوّال في العالم، محمد بن سعد الصديقي الدواني، تقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٦م.

١٨٠. الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة وعلاقتهما بالأحكام الشرعية، حسام الدين موسى عفانة، إشراف: ياسين الشاذلي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى-كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة، ١٩٨١-١٩٨٢م.

١٨١. حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة، عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤١٨ هـ-١٩٩٧م.

١٨٢. الحمد لله هذه حياتي، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثالثة.

١٨٣. الحمية الإسلامية في الانتصار لمذهب ابن تيمية، ليوسف بن محمد العبادي السرمري، وتليها: قصيدة في الرد على التقي السبكي والدفاع عن ابن تيمية، لمحمد بن يوسف الشافعي اليمني، تقديم وتعليق: صلاح الدين مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية تحت إشراف (أبو الكلام آزاد) للتوعية الإسلامية-نيودلهي، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٨٤. حوار مع صديقي الملحد، مصطفى محمود، دار العودة، ١٩٨٦م.

١٨٥. حول الحرية، جون ستيوارت مل، مطابع شركة الإعلانات الشرقية.

١٨٦. حول الدين، كارل ماركس، فريريك إنجلس، ترجمة: ياسين حافظ، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

١٨٧. خرافة الميتافيزيقا، زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣م.

١٨٨. الخطب اللاهوتية ٢٧-٣١، غريغوريوس النَّزينزي، نقلها عن اليونانية إلى العربية: حنّا الفاخوري، منشورات المكتبة البولسية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.

١٨٩. خلق أفعال العباد، محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

١٩٠. الداماباداء، كتاب بوذا المقدس، ترجمة: سعدي يوسف، دار التكوين، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.

١٩١. دامغ الباطل وحتف المناضل، علي بن الوليد، تقديم وتحقيق: مصطفى غالب، مؤسسة عز الدين، بيروت-لبنان، ١٩٨٢م.

١٩٢. درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: أيمن محمود شحادة، عن مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

١٩٣. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٤١١هـ-١٩٩١م.

١٩٤. الدرة فيما يجب اعتقاده، علي بن أحمد بن حزم، دراسة وتحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٩٥. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد، ١٣٤٩هـ.

١٩٦. دعاوى المناوئين لابن تيمية عرض ونقد، عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزي، الرياض/ القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ.

١٩٧. دعوة إلى الفلسفة، أرسطو، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح، عبد الغفّار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان.

١٩٨. دفاعًا عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى: ١٩٩٠م.

١٩٩. دفع شبه من شبّه وتمرّد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، تقي الدين الحصني، على النسخة الخطية لمحمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٠٠. دفع شبهة التشبيه، عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٠١. دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، عارضه بأصوله العربية والعبرية: حسين آتاني، مكتبة الثقافة الدينية.

٢٠٢. دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندرتش، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية.

٢٠٣. ديالكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلس، نقله إلى العربية وقدّم له: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ٢٠١١م.

٢٠٤. دين الفطرة، جان جاك روسو، نقله من الفرنسية إلى العربية: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

٢٠٥. الدين في حدود مجرد العقل، إمانويل كانط، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

٢٠٦. الدين في حدود مجرد العقل، إيمانويل كانط، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

٢٠٧. الدين والعلم، برترند راسل، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال.

٢٠٨. ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٠٩. ذكر محنة أحمد بن حنبل، إسحق بن حنبل، دراسة وتحقيق: محمد نغش، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢١٠. ذم التجسيم؛ وحجج إثبات صفات الله الغني الكريم، علي الحلبي، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٩م.

٢١١. ذم الكلام وأهله، عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢١٢. ذيل طبقات الحنابلة، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٥ م.

٢١٣. رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، عبد الوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م.

٢١٤. رحلتي من الشك إلى الإيمان، مصطفى محمود، دار المعارف-مصر.

٢١٥. الرد الجميل على أخطاء ابن عقيل، حمود بن عبد الله التويجري، مؤسسة النور للطباعة والتجليد، الرياض.

٢١٦. رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، صححه وعلّق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٢١٧. رد القمص مرجيوس على الشيخ العدوي حول التثليث والتوحيد، مجلة المنار المصرية، الطبعة الأولى: ١٩٤٦م.

٢١٨. الرد على الأشاعرة العزال وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال، ابن عقيل الحنبلي، نشره: جورج مقدسي، ضمن نشرة الدراسات الشرقية، دمشق ١٩٧١م.

٢١٩. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، أحمد بن حنبل، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٢٠. الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، قدم له وخرّج أحاديثه: بدر البدر، الدار السلفية، الصفاة-الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢٢١. الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ.

٢٢٢. الرد على المنطقيين، أحمد بن تيمية، دار ترجمان السنة-باكستان، ١٩٧٦م.

٢٢٣. الرد على من يقول القرآن مخلوق، أحمد بن سليمان النجّاد، حققه: رضا محمد إدريس، مكتبة الصحابة الإسلامية، السالمية-الكويت.

٢٢٤. رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، المحسّن بن محمد بن كرامة الجُشمي، تحقيق: حسين المدرّسي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م.

٢٢٥. الرسالة التدمرية، أحمد بن تيمية، مكتبة السنة المحمدية.

٢٢٦. رسالة السِّجزي إلى أهل زَبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، تحقيق ودراسة: محمد باكريم باعبد الله، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٢٢٧. الرسالة الكاملية في السيرة النبوية، ابن النفيس، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، جمهورية مصر العربية، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية: ١٩٨٧م.

٢٢٨. الرسالة اللدنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق: نجاح عوض صيام، دار المقطم للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٤م.

٢٢٩. رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق ودراسة: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٢٣٠. رسالة شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ضمن الرسائل القشيرية، لعبد الكريم بن هوازن القشيري، حققها وعلق عليها وترجمها: فير محمد حسن، نشرها المعهد المركزي للأبحاث الاسلامية، وهذه الطبعة هي صورة طبق الاصل عن طبعة باكستان.

٢٣١. رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها، عبد الوهاب الإخميمي، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، نسخة رقمية.

٢٣٢. رسالة في الروح والعقل، أحمد بن تيمية، بعناية: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٣٣. رسالة في القرآن وكلام الله، الموفق أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: يوسف بن محمد السعيد، دار أطلس الخضراء، الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٢٣٤. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٩م.

٢٣٥. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم: بطرس البستاني، مكتب الإعلام الإسلام، قم-طهران، ١٤٠٥هـ.

٢٣٦. الرسائل التسع، جعفر بن الحسن الحلّي، تحقيق: رضا الأستاذي، مكتبة المرعشي، قم-إيران، الطبعة الأولى.

٢٣٧. رسائل الغزالي، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهر-مصر.

٢٣٨. رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، ١٩٥٠م.

٢٣٩. رسائل دوستويفسكي، ترجمة: خيري الضامن، دار سؤال للنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م.

٢٤٠. رسائل فلسفية، فولتير، ترجمة: حسام أبو سعده، مكتبة النافذة، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٢٤١. رسائل في العقيدة، حمّاد بن محمد الأنصاري، مكتبة الفرقان.

٢٤٢. روائع محاضرات الوائلي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان.

٢٤٣. الروح والجسد، مصطفى محمود، دار المعارف-القاهرة، الطبعة السابعة.

٢٤٤. الروح، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

٢٤٥. روض الرياحين في حكايات الصالحين، عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني ثم المكي، تحقيق: محمد عزت، المكتبة التوفيقية.

٢٤٦. روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد العوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٢٤٧. روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، اعتنى به: محمد مِرابي، مؤسسة الرسالة، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٢٤٨. رؤية الأشياء كما هي؛ نظرية الإدراك، جون ر. سيرل، ترجمة: إيهاب عبد الحليم الحي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠١٨م.

٢٤٩. زغل العلم، الذهبي، تحقيق: محمد ناصر العجمي، مكتبة الصحوة الإسلامية.

٢٥٠. سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور الماتريدي، أحمد سعد الدمنهوري، دار النور المبين للنشر والتوزيع، عمّان-الأردن، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

٢٥١. سر المكتوم في أسرار النجوم، الفخر الرازي، المطبعة الحجرية-مصر، ١٩١٦م.

٢٥٢. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٥٣. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٥٤. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٥٥. السنة، أحمد بن محمد بن هارون (أبو بكر الخلّال)، تحقيق: عطية الزهراني، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٢٥٦. السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٥٧. سؤالات ابن وهف لعبد العزيز ابن باز، تقييد: سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الناشر: المكتب التعاوني للدعوة وتوعية الجالية بالربوة.

٢٥٨. سؤالات علي الحلبي لشيخه محمد ناصر الدين الألباني، دار عبد الله بو بكر بركات للنشر والتوزيع.

٢٥٩. السياسات المقارنة في وقتنا الحاضر نظرة عالمية، جابرييل إيه، آلموند جي، بنجهام باويل الابن، ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: سمير نصار، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية-عمان، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

٢٦٠. السياسات، أرسطو، نقله من الأصل اليوناني إلى العربية: أوغسطينس بربارة البوليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية (الأونسكو)، بيروت-لبنان، ١٩٥٩م.

٢٦١. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي عمران، دار عالم الفوائد، مكة–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ.

٢٦٢. سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٢٦٣. سيرة أحمد بن حنبل، صالح بن أحمد بن حنبل، دراسة وتحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار السلف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثالثة: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٦٤. سيرة ذاتية، جون ستيوارت مل، ترجمة: الحارث النبهان، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–مصر–تونس، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٢٦٥. السيف الصقيل، تقي الدين السبكي، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، خلف الجامع الأزهر الشريف، مصر.

٢٦٦. الشامل في أصول الدين، أبو معالي الجويني، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية، سنة ١٩٦٩م.

٢٦٧. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ومعه كتاب: منحة الجليل بتحقيق شرح بن عقيل، لمحيي الدين عبد الحميد، دار التراث–القاهرة، الطبعة العشرون، ١٩٨٠م.

٢٦٨. شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدّم له: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٦٩. شرح الإيمان المسيحي، أمبروسيوس (أسقف ميلان)، ترجمة: نصحي عبد الشهيد، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٢٧٠. شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير، تحقيق وتعليق: عبد السلام بن عبد الهادي شنّار.

٢٧١. شرح العقيدة الأصفهانية، أحمد بن تيمية، مكتبة الرشد، الرياض–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٧٢. شرح العمدة في الفقه، لابن تيمية، مكتبة العبيكان، الرياض–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٧٣. شرح العمدة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد أجمل إصلاحي، خرج أحاديثه: زاهر بن سالم بالفقيه، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ.

٢٧٤. الشرح الكبير على العقيدة الطحاوية، سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان.

٢٧٥. شرح المواقف، علي بن محمد الجرجاني، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٢٧٦. شرح الورقات للجويني، عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري، دراسة وتحقيق: سارة شافي الهاجري، دار البشائر الإسلامية.

٢٧٧. شرح صحيح البخاري لابن بطّال، علي بن خلف بن عبد الملك، ضبط نصّه وعلّق عليه: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض.

٢٧٨. شرح كتاب المنطق لمحمد رضا المظفر، تقريرًا لدروس كمال الحيدري، بقلم: نجاح النونيني، مؤسسة الإمام الجواد للثقافة، الكاظمية-العراق، ١٤٣٦هـ-٢٠١٦م.

٢٧٩. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي-بغداد، الأميرة للطباعة والنشر-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٢٨٠. صحيح الأدب المفرد للبخاري، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة الدليل، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة: ١٩٩٧م.

٢٨١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري أبو عبد الله، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٢٨٢. صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى: ١٣٤٧هـ-١٩٢٩م.

٢٨٣. صحيح مسلم، مسلم بن حجّاج، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

٢٨٤. الصحيفة السجادية الكاملة، تقديم: محمد باقر الصدر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان.

٢٨٥. الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة الفرقان، عجمان-الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٨٦. الصراع بين الإيمان والمادية: تأملات في سورة الكهف، أبو حسن الندوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى: ١٣٩٠هـ-١٩٧١م.

٢٨٧. صريح السنة، محمد بن جرير الطبري، حققه: بدر بن يوسف المعتوق، مكتبة أهل الأثر، الكويت.

٢٨٨. الصفدية، أحمد بن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، الناشر دار الهدي النبوي، المنصورة-مصر، توزيع دار الفضيلة الرياض-السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٨٩. صيد الخاطر، عبد الرحمن بن علي بن جعفر المعروف بابن الجوزي، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، مدار الوطن للنشر، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

٢٩٠. ضبط الأعلام، أحمد تيمور باشا، دار إحياء التراث العربية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٢٩١. ضد دوهرنج، إنجلس، ترجمة: محمد الجندي، وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٤م.

٢٩٢. طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة سنة على تأسيس المملكة، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٩٣. طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى: ١٣٨٣ هـ-١٩٦٤م.

٢٩٤. طبقات علماء الحديث، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٢٩٥. طبيعة الميتافيزيقا، جماعة من فلاسفة الإنجليز المعاصرين، ترجمة: كريم متّى، عويدات للنشر والطباعة، بيرت-لبنان، ٢٠١٨م.

٢٩٦. الطوطم والتابو، بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، سيغموند فرويد، ترجمه عن الأصل الألماني: بو علي ياسين، راجعه: محمود كبيبو، دار الحوار للنشر والتوزيع-سورية، الطبعة الأولى: ١٩٨٣م.

٢٩٧. العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن آر كوفي، مكتبة جرير، المملكة العربية السعودية، إعادة الطبعة ٢١، ٢٠٠٩م.

٢٩٨. عالم الصمت، ماكس بيكارد، ترجمة: قحطان جاسم، تقديم: جابريل مارسيل، دار التنوير للطباعة والنشر، مصر-تونس-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

٢٩٩. عالَم المثال حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه، عبد الفتاح بن صالح قُدَيش اليافعي، دار أصول الدين، اليمن-صنعاء، الطبعة الأولى: ١٤٤٠هـ-٢٠١٨م.

٣٠٠. العالم كتصور؛ الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصور، آرثور شوبنهَور، ترجمة: نصير فالح، دار المتوسط – إيطاليا، ٢٠١٦م.

٣٠١. عدو المسيح، فريدريك نيتشه، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية.

٣٠٢. العقائد الإسلامية، محمد حسين الطباطبائي، جمع وتحقيق: قاسم الهاشمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت–لبنان، ٢٠٠٢م.

٣٠٣. العقب الحديدية، جاك لندن، تعريب: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة: ١٩٧٩م.

٣٠٤. العقل والإيمان والثورة؛ تأملات في مناظرة حول الله، تيري إيغلتون، ترجمة: أسامة منزلجي، دار المدى، بغداد-بيروت-دمشق، الطبعة الأولى: ٢٠١٧.

٣٠٥. العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون، علي الحلبي، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة.

٣٠٦. عقيدة الإمام الأشعري مذهب السواد الأعظم من المسلمين في الأصول، مصطفى العطّاس، دار الأصول، الجمهورية اليمنية-حضرموت.

٣٠٧. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، عبد الملك الجويني، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

٣٠٨. عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، حمود بن عبد الله التويجري، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٣٠٩. العقيدة والشريعة في الإسلام، إجناس جولدتسيهر، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية.

٣١٠. علم أصول البدع، علي الحلبي، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٣١١. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة-مصر.

٣١٢. علم الأخلاق، باروخ سبينوزا، ترجمة: جلال سعيد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م.

٣١٣. علم الحديث، أحمد بن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٣١٤. علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة-مصر، الطبعة الرابعة: ١٦٦٤ش-١٩٤٨م.

٣١٥. علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة-مصر، الطبعة الرابعة: ١٦٦٤ش-١٩٤٨م.

٣١٦. العلمنة من الداخل، رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة، البشير عصام المراكشي، مركز تفكر للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٣١٧. علوم الحديث، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (ابن الصلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان.

٣١٨. علي بن أبي طالب إمام العارفين، أو البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، ويليه: فتح الملك العلي، بصحة حديث باب مدينة العلم علي، أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، تحقيق: أحمد محمد مرسي، مطبعة السعادة، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ-١٩٦٩م.

٣١٩. عن الطبيعة الإنسانية مناظرة بين نعّوم تشومسكي وميشيل فوكو، مقدمة: جون راكمان، ترجمة: أمير زكي، دار التنوير، مصر-تونس-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٣٢٠. عيون الحكمة، ابن سينا، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية.

٣٢١. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

٣٢٢. غرامشي دراسات ومختارات، جاك تكسيه، ترجمة: ميخائيل إبراهيم مخول، مراجعة: جميل صليبا، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٢م.

٣٢٣. الغيث المنسجم في شرح لامية العجم، واللامية للطُغرائي والشارح هو صلاح الدين الصفدي، وبهامشه: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لمحمد بن نباتة المصري، المطبعة الأزهرية المصرية، الطبعة الأولى: ١٣٠٥هـ.

٣٢٤. الفتاوى الكبرى، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٣٢٥. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، تحقيق: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، دار المؤيد للنشر والتوزيع – الرياض، سنة النشر: ١٤٢٤هـ.

٣٢٦. فتاوى عليّ الطنطاوي، جمعها ورتبها حفيده: مجاهد ديرانية، دار المنار للنشر والتوزيع، جدة-السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هجرية-١٩٨٥م.

٣٢٧. الفتاوى والرسائل الصغرى، أحمد الغماري، جمع وترتيب: عبد الله التليدي، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م.

٣٢٨. فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ومعه ادب المفتي والمستفتي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.

٣٢٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، أشرف على مقابلة نسخه: عبد العزيز بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى.

٣٣٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن رجب، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة—المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ- ١٩٦٦م.

٣٣١. الفتوحات المكية، محمد بن علي بن محمد الحاتمي الشهير بابن عربي، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٣٣٢. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، دار الفكر، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣٣٣. فردوس الحكمة، علي بن سهل الطبري، اعتنى بنسخه وتصحيحه: محمد زبير الصديقي، مطبع «آفتاب» الكائن ببرلين ١٩٢٨م.

٣٣٤. فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي، وسعد بن عبد الله القمي، حققه: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة -مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٣٣٥. الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة—مصر.

٣٣٦. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، أحمد بن تيمية، حققه: شعيب الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق-سورية، ١٩٨٥م.

٣٣٧. الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، وزارة الأوقاف السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠١٠م.

٣٣٨. فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، محمد بن أحمد بن رشد، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت—لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٨٦م.

٣٣٩. الفصل في الملل والنحل، علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٦ هـ-١٩٩٦م.

٣٤٠. فصوص الحكم، ابن عربي الحاتمي، تصدير: أبو العلا عفيفي، دار الناشر العربي، بيروت-لبنان.

٣٤١. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، حققها: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.

٣٤٢. الفطرة حقيقتها ومذاهب الناس فيها، علي بن عبد الله بن علي القرني، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣٤٣. فطرية الإيمان، جستون باريت، ترجمة: مركز دلائل، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٨هـ.

٣٤٤. الفكر الديني عند اليونان، عصمت نصار، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٥م.

٣٤٥. فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، فريال حسن خليفة، مكتبة الجندي، مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٤٦. الفلسفات الآسيوية، جون م. كولر، ترجمة: نصير فليّح، مراجعة: رائد القاقون، المنظمة العربية للترجمة.

٣٤٧. فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها، جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

٣٤٨. الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، أرثور سعدييف، توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م.

٣٤٩. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، دمشق- سورية، الطبعة الرابعة: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٣٥٠. الفلسفة في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، ٢٠١٢م.

٣٥١. فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديلكتيكية (الماركسية)، محمد باقر الصدر، تقديم: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣٥٢. فمن خلق الله؟ سامي عامري، مركز تكوين، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

٣٥٣. فنومينولوجيا الروح، غيورغ فلهلم فردريش هيغل، ترجمة وتقديم د.ناجي العونلّي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

٣٥٤. الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت–لبنان.

٣٥٥. الفهرست، محمد بن إسحق النديم، دار المعرفة، بيروت–لبنان.

٣٥٦. في الأخلاق والدين والسحر، لودفيغ فيتغنشتاين، ترجمة وتقديم: حسن احجيج، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠١٩م.

٣٥٧. في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، عربه وقدم له: جورج خوّام، منشورات المكتبة البولسية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٢م.

٣٥٨. في مديح الحماقة، ترجمة: أماني سعيد، وكالة سفنكس، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.

٣٥٩. في معنى ما بعد الحداثة؛ نصوص في الفلسفة والفن، جان فرانسوا ليوتار، ترجمة وتعليق: السعيد لبيب، المركز الثقافة العربي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

٣٦٠. الفيزياء-السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، المغرب-لبنان، ١٩٩٨م.

٣٦١. الفيلسوف وفن الموسيقى، جوليوس بورتنوي، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٣٦٢. قاعدة في الرد على الغزالي في التوكل، أحمد بن تيمية، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٦٣. قاعدة في المحبة، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

٣٦٤. قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم، وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم، ابن تيمية، تحقيق: عبد العزيز آل حمد، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٣٦٥. قاموس فولتير الفلسفي، فولتير، ترجمة: يوسف نبيل، مؤسسة هنداوي.

٣٦٦. قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة، كاملة الكواري، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: ٢٠٠١م.

٣٦٧. قراءات نقدية جادة حول كتاب فلسفتنا، إعداد وتأليف: عمار أبو رغيف، مركز رعاية الدراسات الجادة.

٣٦٨. القراءة، فانسون جوف، تقديم وترجمة: محمد آيت لعميم، شكير نصر الدين، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

٣٦٩. القَريُّ الروحي الممدود للأضياف الواردين من مراتب الوجود، عبد الله البوسنوي الرومي المشهور بشارح الفصوص، تحقيق وتعليق: عبد الله قارطال، بروصة ١٩٩٦م.

٣٧٠. قريبًا من هايدغر، مارتن هايدغر وآخرون، ترجمة: حسونة مصباحي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

٣٧١. قصة الإيمان بين الفلسفة والقرآن، نديم الجسر، توزيع دار العربية، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٣٧٢. قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٩٨٨م.

٣٧٣. قصة حياة تشارلس داروين، تحرير: فرانسيس داروين، ترجمة ومراجعة: مجدي محمود المليجي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م.

٣٧٤. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٣٧٥. قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، عالم الكتب، بيروت–لبنان، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

٣٧٦. القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام، سيف بن علي العصري، دار الفتح للدراسات والنشر.

٣٧٧. القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون، مصطفى صبري، القاهرة: ١٣٦١هجرية.

٣٧٨. القول المشرق في تحريم المنطق، جلال الدين السيوطي، تحقيق: السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٣٧٩. الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية، سعيد عبد اللطيف فودة، دار الرازي، عمان – الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٣٨٠. الكافية في الجدل، إمام الحرمين الجويني، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة–مصر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٣٨١. كانط، ألن و.وود، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٣٨٢. كتاب أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية بإسطنبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

٣٨٣. كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد آروش، دار الصادر، بيروت-لبنان.

٣٨٤. كتاب التوحيد، محمد بن إسحق بن خزيمة، دراسة وتحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٨٥. الكتاب المقدّس العهد الجديد، منشورات المكتبة البولسية، نقله عن اليونانية: جورج فاخوري البولسي، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة والثلاثون: ٢٠٠٧م.

٣٨٦. كتاب النفس، أرسطوطاليس، نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج شحاتة قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: ١٩٤٩م.

٣٨٧. كتب ليست من الإسلام، محمود مهدي الإستانبولي، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣٨٨. كشف الغطا عن محض الخطا، يوسف بن عبد الهادي، مخطوط تصوير: محمد ريه دحروج، مرفوع على شبكة (الألوكة).

٣٨٩. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء، جعفر كاشف الغطاء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي-فرع خراسان الرضوي، قم-إيران.

٣٩٠. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٨م.

٣٩١. الكلام على مسألة السماع، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

٣٩٢. الكلمات، جان بول سارتر، ترجمة: خليل صابات، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م.

٣٩٣. الكوميديا الإلهية، دانتي أليغييري، ترجمة: كاظم جهاد، اليونسكو، الطبعة الثانية: ٢٠٠٢م.

٣٩٤. الكون والفساد، أرسطوطاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.

٣٩٥. اللا طمأنينة، فرناندو بيسوا، ترجمة: المهدي أخريف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.

٣٩٦. لبس الخرقة في السلوك الصوفي، ضبطها وصححها وعلق عليها: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان.

٣٩٧. لدفيج فتجنشتين، عزمي إسلام، دار المعارف بمصر.

٣٩٨. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت-لبنان.

٣٩٩. لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت-لبنان، ٢٠٠٢م.

٤٠٠. لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، عبد الوهاب الشعراني، اعتنى به: أحمد عزو عناية، دار التقوى، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٤م.

٤٠١. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، صححه وقدّم له وعلّق عليه: حموده غرابه، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

٤٠٢. لن تلحد، أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، تهامة للنشر والمكتبات، جدة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٠٣. الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة الغريب بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، ١٩٧٣م.

٤٠٤. لودفيغ فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، إنجلس، روافد للنشر والتوزيع.

٤٠٥. لينين المختارات، دار التقدم-موسكو، ترجمة: إلياس شاهين، طبع في الاتحاد السوفييتي ١٩٧٧م.

٤٠٦. ما الذي أؤمن به؟ مقالات في الحرية والدين والعقلانية، برتراند راسل، ترجمة: عدي الزعبي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، سورية-دمشق، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٤٠٧. ما بعد السلفية؛ قراءة نقدية في الخطاب السلفي المعاصر، أحمد سالم، عمرو بسيوني.

٤٠٨. ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

٤٠٩. ما هو الفن؟، ليف تولستوي، ترجمة: محمد عبدو النجّاري، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: ١٩٩١م.

٤١٠. المادية الجدلية، هنري لوفيفر، ترجمة: إبراهيم فتحي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

٤١١. المادية الديلكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، دار دمشق للطباعة والنشر.

٤١٢. المادية الديلكتيكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، نقله عن الروسية: فؤاد مرعي، بدر الدين السباعي، عدنان جاموس، دار الجماهير، دمشق–سورية.

٤١٣. المادية الديلكتيكية، ف.آفانا سييف، ترجمة: ماهر لقطينة، دار الحلم الفلسطيني للإعلام والنشر، فلسطين–نابلس، الطبعة الثانية: ٢٠٠٦م.

٤١٤. المادية والمثالية في الفلسفة، جورج بليخانوف، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٢م.

٤١٥. المادية والمثالية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ترجمة وتعليق: إسماعيل المهداوي، ١٩٥٧م.

٤١٦. المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، محمد عمارة، دار المعارف–القاهرة، الطبعة الثانية.

٤١٧. المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، دار التقدم–موسكو، الترجمة إلى العربية ١٩٨١م، طبع في الاتحاد السوفييتي.

٤١٨. ماركس، روجيه جارودي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الأولى: ١٩٧٠م.

٤١٩. الماركسية والشعر، جورج تومسن، ترجمة: خالد القشطيني، مؤسسة المدى، ٢٠١٥م.

٤٢٠. المائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي، يوحنا الدمشقي، عرّبه عن النص اليوناني: أدريانوس شكّور، المكتبة البولسية، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م.

٤٢١. مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، نقله إلى العربية: فهمية شرف الدين، ضبط مصطلحاته: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت–لبنان، الطبعة الخامسة: ٢٠٠١م.

٤٢٢. مباهج الفلسفة، ول ديورانت، تقديم: إبراهيم بيومي مدكور، ترجمة: أحمد فؤاد الإهواني، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة–مصر.

٤٢٣. مبدأ العليّة بين النفي والإثبات، أحمد الطيب، دار المحمدية، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.

٤٢٤. المبدأ والمعاد، ابن سينا، اعتنى به: عبد الله نوراني، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران–إيران.

٤٢٥. المتعصبون؛ جنون الإيمان، برنار شوفييه، ترجمة: قاسم المقداد، الطبعة الأولى: ٢٠١٧م.

٤٢٦. متن الآجرومية، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، ويليه: ملحة الإعراب، القاسم بن علي الحريري البصري، دار الصميعي، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٤٢٧. متن الطحاوية، لأبي جعفر الطحاوي الحنفي، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٤٢٨. متن ألفية محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي، المكتبة الشعبية، بيروت-لبنان.

٤٢٩. المثالية الألمانية، تحرير الأصل الألماني: هنس زندكولر، تحرير الترجمة العربية: أبو يعرب المرزوقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان.

٤٣٠. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، إملاء: محمد بن الحسن بن فورَك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت-لبنان، ١٩٨٧م.

٤٣١. مجلة إسلامية المعرفة؛ مجلة فصليّة محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثالثة: العدد التاسع، صفر-ربيع ١٤١٨هـ/ يوليو ١٩٩٧م.

٤٣٢. مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤٣٣. مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٤٣٤. المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، جمعه: ابن متويه، حققه؛ يان بترس، دار المشرق، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م، الجزء الثالث.

٤٣٥. مجموع فيه خمس رسائل لعبد الرحمن المعلمي، أعده للنشر: ماجد بن عبد العزيز الزيادي، المكتبة المكية، العزيزة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٤٣٦. مجموع كتب ورسائل وفتاوى ربيع بن هادي المدخلي، دار الإمام أحمد.

٤٣٧. مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية، أبو علي بن سينا، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

٤٣٨. مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن تيمية، خرج أحاديثه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.

٤٣٩. محاضرات فلسفة الدين، فريدريك هيجل، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة–مصر.

٤٤٠. محاضرات في تاريخ الفلسفة، فريريك هيجل، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م.

٤٤١. المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ترجمه: يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م.

٤٤٢. المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، جورج باركلي، ترجمه: يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥م.

٤٤٣. محاورات في الدين الطبيعي، ديفيد هيوم، ترجمه وقدّم له وعلق عليه: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، الطبعة الأولى: مايو، ١٩٥٦م.

٤٤٤. محبوب القلوب المقالة الأولى في أحوال الحكماء وأقوالهم من آدم عليه السلام إلى بداية الإسلام، محمد بن الشيخ على الاشكوري الديلمي اللهيجي، تقديم وتصحيح إبراهيم الديباجي حامد صدقي، آينة ميراث (مرآة التراث)، طهران–إيران، الطبعة لأولى: ١٩٩٩م.

٤٤٥. محدّث العصر الإمام محمد ناصر الدين الألباني كما عرفته، عصام موسى هادي، دار الصدّيق، الجبيل–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٤–٢٠٠٣م.

٤٤٦. مختصر التحرير في أصول الفقه، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، تحقيق: مبارك بن راشد الحثلان، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٣٧هـ–٢٠١٦م.

٤٤٧. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة، ابن قيم الجوزية، اختصره: محمد بن الموصلي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م.

٤٤٨. مختصر العلو للعلي الغفار، للذهبي، اختصره: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة: ١٤٠٢هـ–١٩٨٢م.

٤٤٩. مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، محمد بن علي البعلي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤٥٠. مختصر منهاج القاصدين، أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة، علق عليه: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان-مؤسسة علوم القرآن، دمشق-بيروت، ١٩٧٨م.

٤٥١. مدخل إلى المادية الجدلية: المادية التاريخية، موريس كورنفورث، تعريب: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ١٩٧٥م.

٤٥٢. مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: أكتوبر ٢٠٠٥م.

٤٥٣. المدنية، كلايف بل، ترجمة: محمود محمود، المركز القومي للترجمة، إشراف: جابر عصفور، ٢٠٠٩م.

٤٥٤. مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ١٩٩٧م.

٤٥٥. مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم وترجمة: محمد حرب، دار القلم-دمشق، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة، ١٤١٢ هـ-١٩٩١م.

٤٥٦. مذكرات قارئ، محمد حامد الأحمري، دار الخلود، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٤٥٧. مراتب الإجماع لابن حزم، ويليه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، بعناية: حسن أحمد أسبر، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٤٥٨. المرسل الرسول الرسالة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، ١٩٩٢م.

٤٥٩. مسألة حدوث العالم، أحمد بن تيمية، تحقيق: يوسف بن محمد مروان بن سليمان الأوزبكي، دار البشائر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٤٦٠. مسألة في توحيد الفلاسفة، أحمد بن تيمية، اعتنى بتحقيقه: مبارك بن راشد الحثلان، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى: ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.

٤٦١. مسائل أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه، رواية: إسحق بن منصور المروزي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-٢٠٠٤م.

٤٦٢. مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبد الله بن أحمد، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٤٦٣. مسائل الاختلاف بين الأشعرية والماتريدية، أحمد بن سليمان (ابن كمال باشا)، ويليه أربعة مختصرات في العقائد، تحقيق: سعيد فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٤٦٤. المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، سعيد بن محمد بن سعيد (أبو رشيد النيسابوري المعتزلي)، تحقيق وتقديم: معن زيادة، رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس-ليبيا، الطبعة الأولى: ١٩٧٩م.

٤٦٥. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت.

٤٦٦. مستقبل وهم، سيجموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة: ١٩٩٨م.

٤٦٧. المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٤٦٨. المسوّدة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة ال تيمية: مجد الدين ابو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وابنه شهاب الدين ابو المحاسن عبد الحليم، وابنه تقي الدين أحمد عبد الحليم، جمعها: شهاب الدين ابو العباس الحنبلي الحراني الدمشقي، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان.

٤٦٩. مشروع للسلام الدائم، إيمانويل كانط، ترجمه: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٤٧٠. مشكلة الشر، سامي عامري، مركز تكوين، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ٢٠١٦م.

٤٧١. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مكتبة المؤيد، الرياض، ١٩٩٢م.

٤٧٢. مصادر نهج البلاغة وأسانيده، عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الأضواء، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ١٩٩٥م.

٤٧٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة.

٤٧٤. المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمى بلسان اليونانيين (بأثولوجيا)، وفي لسان المسلمين (علم الكلام)، محمد بن عمر الرازي (الملقب بـ: فخر الدين)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٤٧٥. المعتمد في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، تحقيق: مارتن مكدرمت، ويلفرد ماديلونغ، الهدى-لندن، ١٩٩١م.

٤٧٦. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٦م.

٤٧٧. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ١٩٨٢م.

٤٧٨. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٣م.

٤٧٩. معجم المناهي اللفظية، بكر أبو زيد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة: ١٣١٧هـ-١٩٩٦م.

٤٨٠. معجم مصطلحات الطب النفسي، لطفي الشربيني، مركز تحرير العلوم الصحية، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

٤٨١. معرفة علوم الحديث، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، شرح وتحقيق: أحمد بن فارس السلوم، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤٨٢. المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله بن محمد القرني، مركزُ التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٤٨٣. معيار العلم، أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.

٤٨٤. المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – مصر.

٤٨٥. المفاهيم الغربية عن الله، براين مورلي، ترجمة: محمد سيد سلامة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٨م.

٤٨٦. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزيّة، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرّمة، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ.

٤٨٧. مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، محمد رشاد سالم، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤١٣هـ–١٩٩٢م.

٤٨٨. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد عبد الرحمن السخاوي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، دار الكتاب العربي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

٤٨٩. مقاصد الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، حققه وقدم له: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق–سوريا، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م.

٤٩٠. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو حسن الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، ١٤١١هـ–١٩٩٠م.

٤٩١. مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، محمد بن الحسن بن فورك، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة–مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ–٢٠٠٥م.

٤٩٢. المقالات الصحفية، عبد الله كنون، وزارة الثقافة والرياضة، قطر.

٤٩٣. مقالات الكوثري، محمد زاهد الكوثري، المكتبة التوفيقية، إشراف: توفيق شعلان.

٤٩٤. مقالة في التوحيد، يحيى بن عدي، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان، ١٩٨٠م.

٤٩٥. مقالة في الميتافيزيقا، لايبنتز، ترجمة وتقديم وتعليق، الطاهر بن قيزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٦م.

٤٩٦. المقدمات التاريخية للعلم الحديث، توماس جولدشتاين، ترجمة: أحمد حسان عبد الواحد، مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٤م.

٤٩٧. مقدمة ابن الصلاح، ومحاسن الاصطلاح، تحقيق: عائشة بنت الشاطئ، دار المعارف.

٤٩٨. مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، إيمانويل كانط، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، نازلي إسماعيل حسين، موفم للنشر، ١٩٩١م.

٤٩٩. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة.

٥٠٠. مُلجمة المجسمة، محمد بن محمد البخاري الحنفي (علاء الدين)، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان.

٥٠١. ملحق موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٩٦م.

٥٠٢. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: حمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٥٠٣. مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت-لبنان.

٥٠٤. مناقب الإمام أحمد، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٥٠٥. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ١٩٨٤م.

٥٠٦. منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر، علي بن سلطان محمد قاري، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٥٠٧. منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٠م.

٥٠٨. منطق البحث العلمي، كارل بوبر، ترجمة وتقديم: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة، بدعم من مؤسسة الفكر العربي، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى: شباط (فبراير) ٢٠٠٦م.

٥٠٩. منطق المشرقيين، ابن سينا، المكتبة السلفية، مصر، ١٩١٠م.

٥١٠. المنطق عند ابن تيمية، عفاف الغمري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م.

٥١١. المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة: زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠م.

٥١٢. المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر.

٥١٣. المنطق وفلسفة الطبيعة، (المجلد الأول من فلسفة هيجل)، ولتر ستيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٧م.

٥١٤. منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

٥١٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥١٦. منهاج الشريعة في الرد على ابن تيمية، محمد مهدي الكاظمي، المطبعة العلوية، النجف، ١٣٤٦هـ.

٥١٧. منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٩م.

٥١٨. المنهاج في أصول الدين، محمود بن عمر الزمخشري، تحرير وتقديم: سابينا شميدكه، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥١٩. منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، عبد الله بن نافع الدعجاني، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

٥٢٠. الموازين أو أضواء على الطريق، محمد فتح الله كولن، ترجمة: أورخان محمد علي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٦م.

٥٢١. المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

٥٢٢. موجز تاريخ الزمن: الإصدار العاشر الموسع والمستجد، ستيفن هوكنج، ترجمة: حازم نسيبة، دار جامعة القدس للنشر، القدس-فلسطين، ٢٠١٢م.

٥٢٣. موجز تاريخ الفلسفة، تأليف: جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، ١٩٨٩م.

٥٢٤. موجز في أصول الدين، محمد باقر الصدر، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، مطبعة الصدر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٥٢٥. موسوعة العلوم الفلسفية، فريدريك هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير.

٥٢٦. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، طباعة: ذات السلاسل-الكويت، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٢٧. موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٨٤م.

٥٢٨. موسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، عبد الرشيد الصادق، جلال العشري، راجعها وأشرف عليها: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت-لبنان.

٥٢٩. الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، يودين، ترجمة: سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.

٥٣٠. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة-مصر، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م.

٥٣١. موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية: ٢٠٠١م.

٥٣٢. موقف ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيءٌ من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، جامعة القدس، فلسطين، ١٤٣٩هـ-٢٠١٧م.

٥٣٣. المؤلفات الفلسفية، جورج بليخانوف، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر.

٥٣٤. مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين-الصين، الطبعة الأولى: ١٩٦٨م.

٥٣٥. المونادولوجيا، غوتفريد فليهم ليبنتز، ترجمة: ألبير نصري نادر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

٥٣٦. الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، سامية عبد الرحمن، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.

٥٣٧. ميراث الصمت والملكوت، عبد الله الهدلق، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٥٣٨. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

٥٣٩. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، علي بن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٤٠. النبوات، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف-الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٥٤١. النبوات، أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، مكتبة أضواء السلف، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ٢٠٠٠م.

٥٤٢. نحو نقدية لفلسفة هيجل ومبادئ فلسفة المستقبل وبحوث أخرى، لودفيغ فويرباخ، ترجمة: نبيل فياض، الرافدين، بيروت-لبنان، ودار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى: ٢٠١٧.

٥٤٣. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، حسين مروه، دار الفارابي، بيروت-لبنان، ١٩٧٨م.

٥٤٤. نزهة النظر في توضيح نخبة الفِكَر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٥٤٥. نشأة الإنسان، لتشارلس داروين، ترجمة وتقديم: مجدي محمود المليجي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٥٤٦. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.

٥٤٧. النص الكامل لكتاب العواصم من القواصم، أبو بكر بن عربي، تحقيق: عمار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة – مصر، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٥٤٨. نصوص حول الدين، لينين، ترجمة: محمد كبّة، مراجعة وتقديم: العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٢م.

٥٤٩. نصوص حول الموقف من الدين، لينين، ترجمة: محمد الكبّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٢م.

٥٥٠. نصوص مختارة، فريدريك إنجلز، اختيار وتعليق: جان كانابا، ترجمة: وصفي البُني، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٢.

٥٥١. النصيحة المختصة، ابن الحبّال البعلي-من أصحاب ابن تيمية، تحقيق: عبد الستار أبو غدة، دار الأقصى-القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٥٥٢. نظرات حول الإنسان، روجيه جارودي، ترجمة: يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م.

٥٥٣. نظرية الجوهر الفرد الكلامية وتفريعاتها الوجودية والعقدية في ضوء العلم الحديث، خالد الدرفوي، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، المملكة المغربية.

٥٥٤. النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق– سورية.

٥٥٥. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، راجح عبد الحميد الكردي، مكتبة المؤيد، الرياض–المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ–١٩٩٢م.

٥٥٦. نظرية المعرفة بين مطهري والصدر، عمّار أبو رغيف.

٥٥٧. نظرية المعرفة عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، القاهرة–مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

٥٥٨. نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، مكتبة المتنبي، الدمام–المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣هـ–٢٠١٢م.

٥٥٩. نظرية المعرفة في القرآن الكريم، أحمد حسين الدغشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر بدمشق، ٢٠٠٤م.

٥٦٠. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحمن بن علي (شيخ زاده)، المطبعة الأدبية بسوق الحضارة القديم بمصر، الطبعة الأولى ١٣١٧ هجرية.

٥٦١. النفس ودماغها، كارل بوبر، نقله إلى العربية: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر، الطبعة الأولى: ٢٠١٢م.

٥٦٢. نقد الخطاب السلفي ابن تيمية نموذجًا، رائد السمهوري، طوى للثقافة والنشر والإعلام– لندن، الطبعة الأولى: ٢٠١٠م.

٥٦٣. نقد العقل العملي، إمانويل كانت، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠٠٨م.

٥٦٤. نقد العقل المحض، إمانويل كنت، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

٥٦٥. نقد العقل المحض، عمانوئيل كانط، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت– لبنان.

٥٦٦. نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: ١٩٧٠م.

٥٦٧. نقد الفلسفة الكانطية، أرتور شوبنهاور، تعريب: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م.

٥٦٨. نقد الليبرالية، الطيب بو عزة، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

٥٦٩. نقض أوهام المادية الجدلية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الثالثة: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٥٧٠. النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، الجامعة الإسلامية بالمدينة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ-١٩٨٤هـ.

٥٧١. نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، أوغسطين-أنسيلم-توما الأكويني، ترجمة وتقديم وتعليق: حسن حنفي حسنين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية: ١٩٧٨م.

٥٧٢. نهاية العقول في دراية الأصول، محمد الرازي، تحقيق: سعيد فودة، دار الذخائر، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٥٧٣. نهج البلاغة، الشريف المرتضى، تعليق: محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ٢٠٠٨م.

٥٧٤. نونية القحطاني، تصحيح وتعليق: محمد بن أحمد سيد أحمد، مكتبة السوادي للتوزيع، جدة المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.

٥٧٥. هكذا تكلم زرادشت، فريدريك نيتشه، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت-لبنان.

٥٧٦. هكذا تكلم زردشت، فريريش نيتشه، ترجمه عن الألمانية: علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م.

٥٧٧. همّ الحقيقة (مختارات)، ميشيل فوكو، ترجمة: مصطفى المسناوي، مصطفى كمال، محمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، الطبعة الجزائرية الأولى: ٢٠٠٦م-١٤٢٧هـ.

٥٧٨. همٌّ بطني عبطني، محمد الجنيهي، مكتبة الجندي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة.

٥٧٩. الهند القديمة حضارتها ودياناتها، محمد إسماعيل الندوي، دار الشعب، القاهرة-مصر، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٥٨٠. واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية، سليمان الشواشي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٣م.

٥٨١. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي، تحقيق واعتناء: أحمد الأرنؤوط، تركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ-٢٠٠٠م.

٥٨٢. الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو؛ بول ريكور، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٢م.

٥٨٣. اليوميات، شارل بودلير، ترجمة: آدم فتحي، منشورات الجمل، كولونيا-ألمانيا، الطبعة الأولى: ١٩٩٩م.

مراجع أجنبية:

1. Acharya, Madhava (Vidyaranya), et al. *Sarva-Darsana-Samgraha: Or, Review of The Different Systems of Hindu Philosophy*. London: Trübner & Co. Ludgate Hill, 1882.
2. Bhaṭṭācārya, Rāmakṛshṇa. *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*. London: Anthem, 2011.
3. Dasgupta, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
4. Isayeva, Natalia. *Shankara and Indian Philosophy*. State University of New York Press, 1993.
5. Joseph Vidal-Rosset. *Encyclopaedia Universalis - Dictionnaire des notions et des idées*, Paris, 2005.
6. Segall, S. (2003). *Encountering Buddhism: Western Psychology and Buddhist Teachings* (SUNY series in transpersonal and humanistic psychology). State University of New York Press.
7. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, By Ayman Shihadeh, Brill, Leiden-Boston, 2006.
8. *Twenty Chapters*, Dawud al-Muqammas, An edition of the Judeo-Arabic text, transliterated into Arabic characters, with a parallel English translation, notes, and introduction, by Sarah Stroumsa, Brigham Young University, USA, 2016.

مواقع إلكترونية:

http://othes.univie.ac.at .

https://www.naseemalsham.com

صوتيات:

سلسلة الهدى والنور، لمحمد ناصر الدين الألباني.

يوتيوب:

١. خلق الله آدم على صورته-الشيخ ناصر الدين الألباني.
٢. الدين والدماغ، كيف يفسر علم الأعصاب ظاهرة الرؤيا والأحلام والتطرف الديني.
٣. ذكر الشيخ الالباني لمنهج أهل السنة في التحسين والتقبيح.
٤. معنى الحديث إن الله خلق آدم على صورته-لأبي إسحاق الحويني.
٥. هل الله موجود؟ - مناظرة بين بيرتراند راسل وكوبلستون.

برامج:

Brain Story by Susan Greenfield, BBC, 2000.

Pervert's Guide to Ideology, 2012.